Andrei Ţăranu

Doctrine politice contemporane

2003

Cuprins

Introducere	**2**
Comunismul	**8**
Ideologiile salvării în Lumea a Treia	**22**
Freudo-marxismul	**35**
Ecologismul	**50**
Feminismul	**63**
Libertarianismul	**93**
Comunitarismul - o posibilă doctrină politică	**101**
Bibliografie	**111**

Introducere

Secolul XX a fost definit în foarte multe feluri, de la secolul extremelor pînă la postmodernism, de la secolul totalitarismelor la secolul societății deschise. În orice caz, acest secol a adus umanității cele mai paradoxale şi mai neaşteptate lucruri, permițând o creştere uriaşă a populației, datorită descoperirilor medicale dar şi cele mai ucigătoare arme de distrugere în masă imaginate vreodată.

Din punct de vedere politic, secolul XX a fost considerat un secol scurt, mult mai scurt decât secolul al XIX-lea, de exemplu. Majoritatea analiştilor consideră că secolul al XIX-lea a început în 1789, dată esențială pentru construcția Europei națiunilor şi a modernității politice în general. Toată construcția ideatică şi politică, dar şi filosofică şi ştiințifică s-a construit în funcție de acest eveniment, iar unda sa de şoc s-a repercutat în epocă până la începutul Primului Război mondial. Europa acelei perioade s-a modelat în funcție de nişte paradigme cu totul diferite de cele ale secolului XX. Secolul al XIX-lea avea o arhitectură statală în prima sa etapă cu totul diferită, Europa fiind dominată de câteva imperii sau state mari, ca Franța, Anglia, Germania, Imperiul Habsburgic, Imperiul Otoman şi Imperiul Țarist, şi alte câteva state mici cu un statut politic incert, ca Spania, Regatul Sadiniei, Suedia şi alte câteva, iar statele non europene nici nu contau prea mult structura politică a acelei vremi.

Transformările pe care le-a produs modelul revoluției franceze în formarea statelor moderne, şi implementarea unei noi direcții de gândire au devenit elementele paradigmatice ale secolului al XIX-lea, promovând revoluția industrială, eliberarea treptată a gândirii, introducerea democrației liberale şi în sfârşit formarea statelor naționale pe modelul autodeterminării naționale. Astfel secolul al-XIX-lea se poate defini ca un clivaj între nou şi vechi, ca o trecere la modernitate. Aceste transformări au produs tensiuni economice, sociale şi politice care au determinat amestecul exploziv al izbucnirii primului război mondial. Finalul acestui război a creat premisele unei noi lumi, cu totul diferită de modelul revoluției franceze, punând astfel capăt şi secolului al XIX-lea.

Secolul XX politic a fost dominat de un clivaj cu totul diferit, şi anume clivajul între democraţie şi totalitarism, iar a doua sa parte s-a modelat în funcţie de o realitate cu totul nouă şi anume izbucnirea războiului rece, dus între două super puteri militare, economice, politice şi ideologice. Războiul rece a marcat total secolul XX, din toate punctele de vedere, încheindu-se aşa cum era şi normal, atunci când paradigma sa esenţială a devenit caducă. Astfel, putem spune că secolul XX s-a încheiat în anii 90, atunci când a început, după cum spune Samuel P.Huntington al treilea val de democratizare. Dar el a fost dominat, politic, de lupta dintre comunism şi democraţie.

La sfârşitul Primului Război Mondial harta mondială era deja mult mai largă, imperiile europene dispăruseră, lăsând loc unor noi entităţi statale, unele cu totul noi, şi deci unei situaţii politice total diferite. Mai mult, la începtul secolului XX politic harta puterilor politice se transformase total, pe scenă apărând puteri cu totul noi, ca SUA sau Japonia, care puneau în discuţie o nouă reconfigurare politică a întregii planete. Mai mult, după războiul mondial a apărut primul stat construit nu pe o dimensiune naţională ci una ideologică, şi anume Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste (Rusia Sovietică), expresie a frământărilor ideologice din secolul precedent.

Apariţia URSS a pus noi probleme privind echilibrul puterilor în spaţiul politic mondial datorită faptului că noua conducere de la Moscova considera revoluţia socialistă din Rusia doar începutul unei serii mult mai largi de mişcări cu caracter revoluţionar, care în final ar fi condus la comunizarea întregii omeniri. Promotorii acestor mişcări ar fi trebuit să fie comuniştii din fiecare ţară, care puneau în discuţie întreaga structură socială şi politică a statelor din care făceau parte. Astfel, comunismul a căpătat forma unui Ianus bifrons, pe de o parte o ideologie ce îşi propunea schimbarea şi înnoirea societăţii dezirabilă pentru unii din cetăţenii statelor capitaliste, pe de altă parte o formă de imperialism ideologic îndreptat spre deconstrucţia tuturor statelor moderne şi transformarea lor în oficine ale revoluţiei mondiale.

În ciuda unei aparente înnoiri a doctrinei marxiste prin conceptul de marxism leninism, comunismul se dovedeşte a fi o ideologie de secol XIX, probabil ultima care s-a păstrat pe parcursul secolului XX. Pe parcurs, însă comunismul a trebuit să răspundă unor provocări politice noi modificându-se într-o oarecare măsură, pierzându-şi în final orice urmă de originalitate. Mai mult, el a trebuit să abandoneze treptat toate dimensiunile sale originare, cum ar fi elementele marxiste şi cele

revoluționare, acceptând să se transforme într-o stare de fapt mai mult decât într-o ideologei.

Totuşi, faptul că a rezistat atât de mult pe scena politică ca ideologie dominantă[1] a permis comunismului să îşi construiască domenii noi de reflecție specifice secolului XX, ceea ce ne face să îl introducem în cursul de anul acesta, ca o ideologie diferită în spațiul stângii politice.

În condițiile războiului rece, s-au constituit şi alte direcții ideologice, fie datorită acestei dimensiuni internaționale noi, cât şi situației economice diferite pe care a presupus-o epoca de după al doilea război mondial. În perioada interbelică, şi în special în perioada de după al doilea război mondila tehnologia a avansat extraordiar permițând un nou tip de dezvoltare economică, ceea ce a dat naştere unei viziuni optimiste asupra modernizării, dându-se impresia că tehnologia poate rezolva foarte multe din problemele țărilor contemprane. Acest aparent boom economic a fost dublat de perioada de decolonizare a unor teritorii imense care s-au constituit în noi state naționale, a căror scop inițial a fost o dezvoltare economică şi industrială rapidă. Din nefericire, capacitatea acestor țări de a se moderniza a fost foarte slabă, generând conflicte şi tensiuni interne şi punând în discuție o nouă realitate a secolului XX şi anume apariția țărilor din lumea a treia şi a patra, țări foarte sărace, cu mari probleme politice şi sociale. Aceste țări au constituit o bună parte din secolul XX miza jocului politic internațional şi ideologic între cele două mari supra puteri. În plan ideologic situația țărilor din lumea a treia a polarizat conflictul între stânga şi dreapta, care amândouă au fost forțate să caute soluții pentru rezolvarea crizelor lumii a treia. Până la urmă discuția s-a mutat din plan politic în pla etic, disipând problema în discursuri vagi fără rezultate plapabile. Cetățenii lumii a treia s-au văzut în postura de a accepta planuri economice sau politice dictate de alte puteri, şi în fina conflictul s-a acutizat. Aceasta a dus la o tot mai mare neîncredere în discursul politic şi în capacitatea factorilor de decizie care foloseau acest discurs de a rezolva ceva cu adevărat. Trecerile succesive de la un model politic la altul – de la capitalism la socialis, şi invers – în cazul unor țări din lumea a treia a denotat fapptul că modele nu sepotrivesc întotdeauna, ceea ce a făcut ca interesul pentru ideologie să scadă.

[1] Comunismul nu a dispărut, după cum se ştie complet de pe scena politică internațională, el fiind modelul ideologic al unor câteva țări, în special din Orientul Îndepărtat, cum ar fi Coreea de Nord, China, Vietnam.

Dezinteresul pentru dimensiunea ideologică a scăzut progresiv şi în „lumea liberă", datorită faptului că modelul democratic al alegerilor şi transformarea rapidă a societății a făcut ca modelul ideologic să pară perimat, cetățenii optînd pentru discutarea modalităților de implementare a politicilor nemaifiind interesați neapărat de scopurile propuse ideologic de oamenii politici, cu atât mai mult cu cât pentru toate partidele din țările respective scopul nu putea fi decât unul – modernizare şi democrțaie. Desigur că nici modelul propus de ei – wellfare state – nu a fost asumat fără critici din partea societății, în special a primei generații de după cel de al doilea război mondial.

Datorită planului Marshall țările Europei Occidentale au cunoscut după al doilea război mondial o dezvoltare economică şi socială extraordinară depăşind după mai puțin de o generație dezastrul produs de război. Modernizarea rapidă a societății, păstrând caracteristicile capitalismului a provocat clivaje majore în interiorul societății. Mai mult, dezvoltarea economică nu a fost urmată şi de o deschidere a mentalităților generând o criză între generații, criză exprimată printr-un nou concept ideologic, numit freudo-marxism, de fapt o mixtură între concepțiile culturale şi politice ale momentului. Deşi considerată de mulți o ideologie de context, freudo-marxismul a adus elemente extrem de noi stângii europene, pregătind terenul pentru noi dimensiuni etico-ideologice ca ecologismul şi feminismul.

Freudo-marxismul s-a născut ca dimensiune teoretică şi de cercetare înainte de al doilea război mondial, dar în perioada respectivă el nu s-a bucurat de o audiență prea largă. Însă după război, începând cu anii cincizeci interesul pentru o nouă paradigmă politică şi socială a crescut extraordinar de mult. În plus, tot în această perioadă se produce şi decalajul ideologic dintre America de Nord şi Europa, decalaj care se va adânci tot mai mult în deceniile următoare generând, se poate spune, două lumi ideologice aparent deosebite.

După terminarea războiului diferențele dintre lumea veche (Europa) şi lumea nouă (SUA) se adâncesc, nu numai datorită unor condiții practice – Europa era distrusă complet de război, săracă şi în directă confruntare cu imperiul sovietic, aflat imediat după cortina de fier – cât şi datorită experienței culturale tot mai diferite. Dacă pentru europeni războiul era încă prezent peste tor, pentru americanii reîntorşi în țară aparent nimic nu se schimbase din punct de vedere politic şi social, chiar dacă mulți

dintre camarazii lor fuseseră uciși pe diverse fronturi în numele democrației şi a visului american.

Cei care au fost cei mai dezamăgiți au fost americanii de culoare pentru că segregare pe motive rasiale de pe front[2] continua fără nici o limită şi în țară, nu numai în sudul Statelor Unite ci aproape în întreaga țară. Dar nu numai ei ci şi toți cei care luptaseră, revenind acasă s-au trezit deseori în situația că ceea ce trăiseră ei era complet diferit de ce se întâmpla în realitate.

O altă categorie de cetățeni pe care sfârşitul războiului o altă categorie dezavantajată civic erau femeile –acestea lucraseră în industria de război sau civilă în locul bărbaților plecați pe front. Astfel ele ieşiseră din mediul preponderent patriarhal şi familial al comunității americane, începând să aibă şi o funcție socială, multă vreme refuzată. Revenirea soldaților le forța să revină la condiția lor inițială de femei casnice preocupate doar de gospodărie.

Ori, deşi toate premisele pentru schimbare existau dintr-un fel de inerție societatea americană se opunea schimbării de orice fel, ba la un moment dat (perioada Macarthy) s-a considerat că cei ce doresc schimbarea sunt comunişti şi deci duşmani ai statului american, fiind marginalizați. Primii care au denunțat această stare de lucruri au fost intelectualii, în special scriitorii şi poeții, care au şi lansat un curent numit al furioşilor. Furia lor provenea din faptul că „deşi totul se schimbase numic nu s-a schimbat" după cum spunea Tennessee Williams, unul din cei mai importanți scriitori ai epocii. Astfel activismul de tip ideologic de după cel de al doilea război mondial în Statele Unite a avut un cu totul alt caracter decât neapărat cel economic, cât mai degrabă social privind drepturile şi inegalitățile de status, segregaționismul şi falsa morală burgheză. În acest context socialismul de tip european nu a avut nici o şansă, în timp ce liberalismul social ca moderator al new deal –ului s-a propagat cu o repeziciune extraordinară.

În acelaşi timp SUA continuau politica de îndiguire – doctrina Truman – a comunismului şi pentru aceasta aveau nevoie de sume mari investite în industria de înarmare, de fonduri pentru susținerea unor regimuri considerate amice şi care se confruntau cu rezistența comunistă sau chiar să intervină în conflicte deschise precum Coreea, Vietnam sau Guatemala. Politica de mare putere a SUA, influența crescândă a

[2] În general americanii de culoare nu făceau parte din trupele combatante ci din unități de deservire a trupelor, astfel încât culoarea pielii să poată să fie şi un înlocuitor pentru simbolurile de pe uniformă.

serviciilor secrete şi a armatei, violența în politică (care a condus la asasinarea unor lideri politici importanți ca Martin Luther King sau Robert Kennedy şi chiar a unui preşedinte J.F.Kennedy) a generat un curent politic şi cultural contestatar care a cuprins întreaga Americă şi care cu anumite pauze nu a fost stăvilit nici până acum.

Acest curent a stat la baza a diverse ideologii ale salvării sau s-a asociat altora devenind motorul unui mecanism propagandistic şi de socializare complet nou. La aceasta a contribuit în mod decisiv şi apariția unor canale de comunicare cu o viteză nemaiîntâlnită în istorie. Spargerea barierelor temporale şi spațiale prin televiziune şi radio, şi în general prin presă a permis diseminarea acestui curent contestatar la nivelul întregii lumi libere şi câteodată chiar şi dincolo de cortina de fier. Astfel grupuri sociale tot mai largi s-au simțit responsabilizate tot mai mult pentru acțiunea politică şi pentru participarea la viața socială. Plecând de la aceste condiții şi ideologiile au fost nevoite să îşi schimbe conținutul şi pună probleme care să fie, uneori, de interes supranațional sau să implice aderența cetățenilor din mai multe zone geografice.

Freudo-marxismul cu caracterul său puternic moralizator şi universalizant, preluat în parte din marxism şi cu mesajul care se adresa tuturor ființelor umane a construit eşafodajul unei noi perspective ideologice, care, aşa cum am mai spus a fost preluat mai târziu şi de alte mişcări politice precum ecologismul sau feminismul.

Linia propusă de aceste mişcări se referea la întărirea rolului statului în plan social dar limitarea lui la nivelul autorității şi asumarea unei conştiințe a libertății totale a individului în societate. Bineînțeles că au apărut rapid voci care s-au opus unui demers social şi egalizator în societatea americană considerând că astfel toată ideea de libertate şi bunăstare pe care s-a clădit societatea americană se vor compromite. Aderând la ideile lui Hayek şi Friedman, după anii 70 multi intelectuali s-au apropiat de lumea antreprenorială cerând re-crearea unui nou liberalism, asemănător celui pe care pionerii americani din secolul al XIX-lea au colonizat vestul Americii. Teoriile lor economice şi sociale au scandalizat la început radicalii sociali dar în scurt timp ele au reprezentat noua formulă de succes a capitalismului, cea care în final a reuşit să spargă echilibrul între cele două puteri şi să conducă la sfârşitul războiului rece şi la o bunăstare a americanilor, care se consideră, nu a mai fost niciodată atinsă până acum.

Comunismul

După parcurgerea acestui curs veți învăța:
1. Ruptura de Marx. Partidul şi proletariatul la Lenin
2. Revoluția socialistă şi construcția post-revoluționară în marxism leninism
3. Apogeul totalitarismului comunist: stalinismul
4. **Ruptura cu dogma. Cazul comunismului chinez**

Ca origini şi ca manifestare comunismul este o ideologie tipică a secolului al XIX-lea care a supraviețuit şi a influențat poate cel mai mult secolul XX. Şi este evident faptul că fără puterea de penetrare şi capacitatea de idealizare a acestei viziuni, secolul XX ar fi avut un cu alt traseu.

Comunismul a fost considerat de foarte mulți o doctrină ratată, pentru că deşi se considera punctul de final al ideologiilor el nu a fost capabil să se restructureze în sine niciodată, încercând, ca orice ideologie să modifice realitatea în funcție de structurile sale şi nu să se adapteze el însuşi la realitate. Poate din acest motiv comunismul a rezistat atât de mult şi a eşuat lamentabil în atât de puțin timp. Căci această ideologie poate fi considerată una paradoxală: a propus cel mai frumos vis al omenirii – egalitatea şi non-violența – şi a produs cele mai multe crime şi cea mai cruntă deziluzie.

Cum am văzut şi în cursul despre marxism cei care se considerau comuniști reprezentau ramura radicală a marxismului clasic, cei care nu renunțaseră la dimensiunea revoluționară a acestuia şi care considerau că prin schimbarea violentă de regim se putea trece relativ uşor la socialism şi apoi la comunism. Numărul acestor radical era relativ scăzut, iar priza lor la mase era destul de slabă. Mai mult, chiar şi în ochii multor socialişti ei păreau destul de marginali, având soluții extreme şi aparent neconforme cu doctrina.

Rolul lui Vladimir Ilici Lenin în construcția comunismului a fost enorm, nu numai prin faptul că a determinat revoluția de la 26 octombrie (7noiembrie) 1917, ci şi prin faptul că a pregătit teoretic mişcarea comunistă să pună mâna pe putere. Opera sa, extrem de prolixă şi greu de citit, s-a axat pe un singur deziderat – acela că teza marxistă este fundamentală în structurarea societății comuniste şi orice abatere de la

ea aduce prejudicii înfăptuirii revoluției socialiste. Nimeni din cei ce au criticat teze marxiste nu scăpat de etichetările sale cele mai injurioase. Şi totuşi, chiar el a deturnat marxismul în esența sa printr-o lectură extrem de prezumpțioasă. Marx considera că revoluția socialistă este posibilă doar în țările dezvoltate industrial şi care au un proletariat puternic. Or, teza leninistă este aceea că revoluția este posibilă şi în țări slab dezvoltate industrial, şi trecerea la socialism se poate face şi cu ajutorul țărănimii, considerată de Marx ca fiind clasa cea mai reacționară şi antirevoluționară.

Dar cea mai mare erezie antimarxistă pe care a propovăduit-o Lenin a fost aceea că doar partidul revoluționar poate determina conştiința muncitorilor de la conştiință de sine într-una pentru sine. Cum ştim, Marx considera că proletariatul trece de la conştiința de sine la una pentru sine în mod spontan, datorită luptei de clasă şi exploatării capitaliste. Or, pentru Lenin, muncitorii nu pot ajunge la conştiința pentru sine decât prin acțiunea directă a ideologilor partinici şi revoluționari. Aceştia se deosebesc de toți ceilalți indivizi prin faptul că unica lor preocupare este să determine revoluția şi să îi pregătească pe proletari pentru trecerea la o nouă orânduire. Scopul (revoluția) scuză toate mijloacele, crede Lenin, iar revoluționarii sunt şi trebuie să fie dispuşi să recurgă la orice formă de acțiune pentru a grăbi rezultatul dorit.

În lucrarea sa, poate cea mai importantă în aces sens, *Ce-i de făcut?* Lenin face distincția între grupul profesional – sindicatul şi grupul revoluționar – partidul, şi pune accentul pe ideea de partid politic şi revoluționar în dauna celei de grup social revoluționar ca în accepțiunea lui Marx. Din acest moment întreg eşafodajul construit de Marx este modificat de Lenin, care printr-o inversare a termenilor va schimba sensul şi partidul va fi egal cu proletariatul, sau chiar mai mult căci partidul reprezintă deziderateleîntregii omeniri la prosperitate şi egalitate. De aceea partidul transcede interesele clasei muncitoare şi devine un pentru sine în sens hegelian.

Lenin ajunge la această teză plecând de la o presupoziție diferită de cea a lui Marx, şi anume că proletariatul nu va ajunge niciodată la conştiința pentru sine deoarece greutatea produsă de forțele reacționare ale capitalismului este prea puternică, iar capacitatea productivă şi ideologică a clasei muncitoare prea salbă să se opună dictaturii capitaliste. De aceea pentru Lenin fetişizează rolul partidului ridicat la grad de demiurg al istoriei. Partidul se diferențiază de sindicate pentru că acestea au un rol limitat, pur profesional, au un număr de membri mult prea mare (şi deci greu de organizat), iar cerințele lor în raport cu patronatul sunt doar de ordin material, fiind

incapabile să genereze o mişcare politică de eliberare. Partidul, pe de altă parte ar trebui să fie constituit dintr-un număr mic de membri, motivaţi în mod absolut. În interiorul partidului structura de clasă a membrilor nu este importantă, ei fiind "revoluţionari de profesie", scopul lor fiind acela de a pregăti revoluţia şi de a o asuma atunci când este pregătită de a începe. Forma partidului este şi ea deosebită, căci el nu este construit ca un partid clasic, parlamentar. Din contră, el se constituie de la început ca un partid capabil să acţioneze în ilegalitate, cu nuclee răspândite în toate colţurile ţării, fără legătură unele cu altele, în condiţiile conspirativităţii. Ideea de democraţie de partid nu poate fi concepută, căci rolul revoluţionarilor de profesie este să acţioneze şi nu să critice, iar partidul poate fi imaginat ca o piramidă cu vârful în jos. Nucleul conducător ar trebui să fie cvasi-necunoscut, dar cu autoritate ideologică de necontestat şi cu capacitatea de a controla toate celulele partidului[3].

Probabil ideea acestui partid pluricelular este cea mai importantă idee leninistă, cea care a influenţat fundamental mişcarea comunistă atât în epocă cât şi mai târziu. Ideea comunistă nu a mai fost prezentată ca pur şi simplu un deziderat natural al societăţii ci o posibilitate palpabilă, cu condiţia ca drumul spre ideal să se facă mediat de un partid atoate-cunoscător şi atot-potent.

Imediat după revoluţia din 1905 Lenin a cerut partidului să se aplece spre mase, dar să nu se confund cu ele. Ceea ce demonstrează că aşa cum a fost el creat, şi cum a funcţionat decenii la rând partidul comunist nu a fost un partid de mase, ci un mecanism politic copiat după structurile armatei sau ale organizaţiilor industriale. El nu trebuia privit ca un "club de discuţii sau ca o structură care recurge la metode artizanale", ci ca un corp birocratizat, cu organizare foarte strictă, cu o centralizare a informaţiilor şi deciziilor, disciplinat şi care acceptă o conducere personală. Scopul este maximizarea randamentului prin subordonarea şi integrarea tuturor elementelor: "revoluţionarul de profesie este un şurub într-o maşinărie". Individului trebuie să îi dispară individualitatea şi trebuie să dea dovadă de spirit partinic, scopurile sale trebuie să coincidă cu scopurile partidului până la ultima consecinţă: revoluţionarul de profesie trebuie să se consacre partidului, să îşi dedice toate energiile şi gândurile partidului şi să dispară ca om, devenind comunist. Doar astfel, crede Lenin poate triumfa principiul forţă al partidului: unitatea de voinţă („edinstvo volia").

[3] Termenul de celulă nu este metaforic ci chiar îşi imagina Lenin partidul sub forma unui organism proteic capabil să îşi revină oricâte membre i-ar fi fost amputate. De altfel simbolic, acest tip de partid a fost deseori simbolizat ca o hidră, ce îşi înmulţeşte capetele de câte ori i se taie unul.

> Un al doilea principiu al constructului partinic este ceea ce numeşte Lenin centralismul democratic. La fel ca şi alte concepte propuse de ideologia comunistă (gen democrația populară), centralismul democratic este un nonsens. El avea ca scop centralizarea întregii puteri în mâinile unei birocrații ideologice, a cărei menire era de a verifica puritatea ideologică a oricărei acțiuni şi în primul rând să impună unitatea partidului mai presus de orice scop. Centralismul democratic făcea imposibilă orice inițiativă particulară în cadrul partidului, făcând de neconceput funcționarea structurii partinice şi subordona în definitiv întreg partidul liderului său politic sau ideologic.

În afara acestei invenții politice extraordinare, pe care Alain Besançon o compara cu o sectă religioasă, rolul lui Lenin ca ideolog în perioada premergătoare revoluției a fost minor. El s-a constituit într-un critic extrem de acerb împotriva tuturor celor care i se păreau că abdică de la tezele marxismului clasic. Astfel, el s-a împotrivit ideilor lui Eduard Bernstein, considerând că premisele acestuia sunt false. Din punctul de vedere leninist, teza lui Bernstein cum că proletariatul poate să acționeze într-o democrație este falsă deoarece aparenta îmbogățire a proletariatului din țările dezvoltate se datorează exploatării şi mai puternice a proletariatului din colonii. Din capitalul obținut din exploatarea capitalistă burghezia "mituieşte" proletariatul de fabrică pentru ca acesta să îşi piardă capacitatea revoluționară – căci bunăstarea unor muncitori se realizează prin exploatarea şi mai cruntă a altor muncitori. Din acest motiv revoluția mondială va porni nu din țările dezvoltate industrial ci din cele slab dezvoltate sau din colonii generând o reacție în lanț, căci proletarii din țările dezvoltate nu vor mai putea fi mituiți şi îşi vor recăpăta conştiința pentru sine proletară.

Probabil că figura lui Lenin nu ar fi avut o asemenea aură dacă nu ar fi avut ocazia de a determina crucial destinele Rusiei, şi astfel ale lumii întregi, în octombrie 1917. Revoluția[4] pe care a preconizat-o şi a condus-o a generat o realitate politică de importanță covârşitoare asupra timpului său şi a întregului secol XX.

Marele avantaj pe care l-a avut tipul de partid construit de Lenin a fost acela că a reuşit în câteva ore să preia puterea politică şi să impună o conducere organizată şi puternic motivată la toate nivelele de decizie. Prin capacitatea sa organizatorică deosebită şi prin ideologie (dar şi prin teroare) partidul s-a constituit într-un timp extrem de scurt în stat. Apelând la tezele marxiste ale dictaturii proletariatului, Lenin a folosit cu succes translația ideatică **partid egal proletariat**, impunând o dictatură a

[4] Nu ne vom ocupa aici de controversa dacă evenimentele din 26 Octombrie (7 noiembrie stil nou) 1917 au avut caracter revoluționar sau au fost doar acțiunile privind o lovitură de stat. Fapt este că

partidului asupra întregii societăți ruseşti abia ieşită din primul război mondial. În bună măsură Lenin a impus construirea de forme similare partidului în toate sectoarele societății, mici piramide conduse dictatorial prin ierarhii stricte vegheate toate de partid. În ciuda denumirii lor de soviet („sfat" în lb. rusă), democrația în aceste construcții lipsea cu desăvârşire, ele fiind permanenent şi total supravegheate de partid. În esență Lenin înțelegea prin dictatura proletariatului construirea unui singur birou central, a unei singure fabrici sau a unei singure bănci, fiecare dintre acestea înghițind toate celelalte organisme adiacente.

În lucrarea cea mai importantă de după revoluție *Statul şi revoluția* 1919, Lenin nu îşi ascunde intenția de a folosi dictatura proletariatului (adică a partidului) ca o nouă formă de stat. El recunoaşte că nu este posibilă trecerea la comunism fără un interludiu socialist, adică fără planificare economică şi violență ideologică. El consideră că acest nou stat socialist este urmaşul legitim al statului burghez care a sucombat datorită exploatării. Dar societatea creată de statul burghez nu se poate schimba imediat şi de aceea este nevoie de socialism ca etapă intermediară în făurirea comunismului. Socialismul este etapa dictaturii proletariatului prin partidul claselor ce muncesc[5], pentru că se considera absolut necesar ca societatea să fie purificată de elementele burgheze şi în subsidiar pentru formarea proletariatului fidel comunismului.

În *Statul şi Revoluția* Lenin recunoaşte că socialismul va promova în continuare violența ca formă de dominare statală. Dar violența nu mai este, considera el, o formă de oprimare a câtorva capitalişti asupra întregului popor ci violență programatică a poporului asupra lui însuşi în scopul instituirii spiritului comunismului şi egalității. Cel care are legitimitatea de a folosi violența în numele poporului este, bineînțeles, partidul, având în vedere faptul că el ştie cel mai bine care este scopul socialismului şi ce este necesar pentru instituirea deplină a acestuia. Astfel în 1920 într-un discurs rostit în fața „Politbiuro" (comitetul executiv al partidului) Lenin rezuma concret situația pe care o determinase statul construit de el: clasa muncitoare = partidul comunist rus (bolşevic) = puterea sovietică. Ca termen mediu al acestei

datorită acestor evenimente partidul comunist (bolşevic) a impus pentru prima dată în istorie un regim comunist. Apariția acestui regim a determinat o nouă orientare politică a Rusiei şi apoi a lumii întregi.

[5] Literatura comunistă este plină de asemenea eufemisme în încercarea de a remedia sitauția reală din societate. În primă instanță bolşevicii s-au declarat reprezentanții soldaților (deşi soldații nu sunt o clasă socială în sine, ci numai conjuncturală) şi al țăranilor deoarece majoritatea muncitorilor ruşi se doreau reprezentați de menşevici. Apoi, după revoluție, în încercarea de a-şi crea o bază de susținere

ecuații, partidul primeşte cele mai multe puteri şi devine legitim prin ideologie şi violență.

Al doilea punct important prezentat în *Statul şi Revoluția* de către Lenin este principiul planificării economiei şi societății. Modelul economic al puterii sovietice este cel al planificării totale a tuturor formelor de activitate economică şi socială. În primă instanță Lenin dorea eliminarea totală a monedei şi înlocuirea schimbului prin bonuri eliberate de sovietele locale sau centrale. Totuşi, pus în fața realității unui stat distrus de războiul civil şi de anarhie economică, Lenin va accepta rolul monedei ca formă de salarizare şi de schimb, dar valoarea nominală a acesteia trebuia să fie determinată total de stat şi nu de o piață. Astfel, piața liberă dispare consumul şi schimbul fiind controlate total de stat şi de consiliul planificării.

Planificarea era gândită în etape temporale pe secvențe sociale şi economice (cincinalul - planul pe cinci ani), astfel încât creşterea să fie graduală şi să satisfacă treptat cât mai multe grupuri sociale. Statul devenea unicul proprietar al tuturor resurselor materiale, atât naturale cât şi ale cetățenilor săi pe care le putea rechiziționa în funcție de nevoi. Aceste resurse serveau ca bază de pornire în proiectele pe care şi le propunea statul sovietic, mâna de lucru fiind salarizată conform voinței statului şi nu conform nevoilor reale ale indivizilor. Aceste nevoi, în principiu, ar fi trebuit să fie împlinite de stat prin planificare, care nu planifica doar producția de bunuri ci şi consumul lor. Planificarea economică a devenit în scurt timp scopul fundamental al statului care încerca să se legitimeze prin creşterea economică şi bunăstarea cetățenilor săi, care din nefericire nu a crescut spectaculos.

Situația proprietății era ambiguă, căci deşi țăranii erau, formal, proprietarii pământului, regimul rechizițiilor îi deposeda în realitate de produsul muncii şi al proprietății. În afara proprietății funciare orice alt fel de proprietate era desființată de facto, unicul proprietar fiind clasa muncitoare, adică partidul şi deci statul. Statul sovietic dispunea de proprietate şi în schimbul de produse cu exteriorul, fiind singurul capabil de a iniția contracte de schimb în plan internațional şi deci de a vinde sau cumpăra produse pe piața externă. Astfel, aşa cum remarca Alexandr Soljenițîn, statul sovietic devenea singurul capitalist al societății, impunând monopol total în interior şi comportându-se ca un veritabil afacerist în exterior.

---

cât mai largă au introdus acest eufemism – reprezentantul tuturor celor ce muncesc, deşi mulți dintre oponenții politici ai bolşevicilor munceau şi ei.

În februarie 1921, în condițiile prefigurării unei catastrofe economice de proporții Lenin a renunțat într-o oarecare măsură la planificarea agricolă şi cooperatistă inaugurând NEP-ul (Noua Politică Economică) acceptând o piață alimentară şi meşteşugărească quasi liberă. Planificarea continua însă la nivelul industriei grele şi medii, statul introducând nomenclatorul de prețuri la produsele industriale şi prefabricate.

Imediat după preluarea puterii în 1917, Lenin s-a preocupat de o centralizare totală a partidului şi prin aceasta a statului. El a reuşit ca în scurt timp întreaga autoritate să revină organizației politice centrale (Politbiuro), decizia politică şi economică fiind luată pe considerente ideologice şi mai puțin pe cele conforme cu realitatea. Încercarea era de a forța realitatea socială de a se introduce în tiparele ideologiei oficiale şi de a se conforma hotărârilor unui număr cât mai mic de oameni, considerați ca fiind unicii inițiați în acțiunea politică datorită pregătirii lor ideologice. Astfel partidul s-a transformat rapid într-o structură de conducere oligarhică a cărui lider incontestabil a devenit Lenin. Moartea sa prea rapidă la numai şapte ani după revoluție a determinat reconstrucția temporară a partidului în grupuri oligarhice antagoniste ce îşi disputau puterea absolută.

Lenin a fost transformat de urmaşii săi într-un idol al comunismului, iar opera s-a fetişizată sub numele de marxism leninism şi considerată cea mai importantă formă de expresie ideologică cunoscută şi acceptată. Dacă schimbările şi bunăstarea s-au lăsat aşteptate în interiorul URSS, la nivel internațional apariția primei "țări a socialismului" a produs entuziasm în rândul foarte multor socialişti. Modelul tranşant al lui Lenin de a gândi permanent în dihotomia amic/inamic politic a generat o separație netă între socialismul democratic şi socialismul revoluționar. Cei din urmă au fost chemați să sprijine din exterior întărirea URSS, ca "patrie a muncitorilor înfrățiți cu țăranii" şi să se integreze în Internaționala a III a comunistă, entitate politică supranațională cu scopul declarat de a pregăti revoluția socialistă mondială şi care se opunea declarat celorlalte mişcări socialiste neaderente la comunism, considerate ca fiind unelte ale burgheziei de manipulare a maselor. Astfel tendința a fost de unilateralizare a mişcării socialiste sub conceptul de comunism şi sub directa îndrumare a Internaționalei a III-a cu sediul la Moscova (şi apoi la Harkov). În perioada inițială Internaționala a demonstrat că scopul lui Lenin era acela de a "face export de revoluție" oriunde s-ar fi cerut sprijin, el rămânând încă un internaționalist după modelul secolului al XIX-lea.

Tezele internaționaliste au generat şi o perspectivă deosebită asupra problemei naționale. Lenin s-a opus de la început tezelor lui Karl Radek sau ale Rosei Luxemburg cum că toate revendicările naționale sunt burgheze. El apăra ideea unei universalități culturale care va elimina diferențele naționale, dar până atunci, în anumite cazuri naționalismul poate funcționa ca un ferment revoluționar, de care proletariatul trebuie să țină seama. Chiar dacă se opunea principiului naționalităților[6], el considera că lupta de eliberare națională a unor entități politice (coloniile sau etniile conlocuitoare din diverse state multinaționale) este legitimă. Legitimitatea provenea din faptul că aceste entități se opuneau imperialismului (ultimul stadiu al capitalismului, după Lenin) şi deci ajutau în luptă proletariatul în pregătirea revoluției internaționale.

Perioada de după moartea lui Lenin a fost dominată de urmaşul său politic Iosif Viasrionovici Djugaşvili (Stalin) care a dus la ultimele consecințe viziunea lui Lenin, care a instituit ceea ce s-a numit stalinismul – forma cea mai atroce a totalitarismului. A existat o dispută lungă privind legitimitatea la conducere a lui Stalin ca urmaş a lui Lenin şi a faptului că stalinismul a denaturat ideile marxism-leninismului. Din punctul nostru de vedere viziunea stalinistă asupra socialismului nu s-a depărtat prea mult de ideile leniniste, perpetuând totalitarismul început în 1917 în esența sa cea mai pură. De fapt, aşa cum remarca şi A.James Gregor „stalinismul este o formă de real-politik a comunismului".

Esența stalinismului este aceea a construcției birocratice a statului pe baza dublării aparatului acestuia prin membrii de partid. Astfel, Stalin s-a retras în spatele partidului construindu-şi o figură legendară de conducător absolut al partidului şi de urmaş al celor mai de seamă revoluționari: Marx, Engels şi Lenin. Astfel, el şi-a asumat rolul de cunoscător absolut al trecutului, prezentului şi viitorului socialismului şi prin aceasta de hermeneut fundamental al dogmei marxist-leniniste. Supunându-şi birocrația şi partidul el a construit formula perfectă de dominație totală a statului şi a societății.

Este foarte greu de vorbit de o ideologie stalinistă *stricto sensu*, deoarece Stalin a acționat mult mai mult ca om politic decât ca ideolog. În plus, tezele propuse

[6] Principiul naționalităților se referă la autodeterminarea pe baze naționale a grupurilor etnice din diverse state multinaționale. De exemplu, România după 1918 era considerată un stat multietnic în care autodeterminarea pe baze etnice era de dorit şi de acceptat de către comuniști.

de el în spațiul ideologic erau aproape totdeauna încălcate în practica politică. De exemplu imediat după moartea lui Lenin, Stalin a impus ideea socialismului într-o singură țară, dând impresia unei reconcilieri cu statele democratice. Totuşi, în scurt timp, prin intermediul structurilor create de Lenin - Internaționala a III-a comunistă (**Cominternul**) şi a organismelor aferente acesteia – s-a implicat masiv politica internă a diverse state cu ajutorul partidelor comuniste din acele țări. Climaxul l-a constituit intervenția URSS în războiul civil din Spania şi apoi comunizarea țărilor din estul şi centrul Europei după cel de al doilea război mondial.

Principiul după care s-a ghidat stalinismul a fost infailibilitatea „materialismului dialectic" (DiaMat) în construcția politică şi pentru a justifica rezultatele acesteia. Conform acestei formule – în ciuda opiniei chiar a marxismului clasic – nu există accidente sau coincidențe în societate şi în istorie, ci totul este determinat de mişcarea lucrurilor şi tot ceea ce s-a întâmplat trebuia să se întâmple în acest fel. Astfel conducătorul folosind principiul *post hoc ergo propter hoc* („după aceasta deci din cauza aceasta") poate să prevadă evenimentele sociale, politice şi istorice şi să acționeze în consecință – căpătând rolul de unic deținător al adevărului, dar şi de profet al timpurilor viitoare.

Prin acest procedeu Stalin a impus rolul conducător al partidului comunist ca unic deținător al adevărului şi singurul care poate să producă dezvoltare şi progres. De fapt sistemul introdus de Stalin s-a bazat pe ceea ce în psihologia socială se numeşte „self fulfilling prophecies" („profețiile care se autoîmplinesc") în scopul de a se legitima în fața cetățenilor sovietici. Teza principală era că socialismul este aprioric învingător, dar duşmanii de clasă, atât din exterior, cât şi din interior împiedică dezvoltarea armonioasă a socialismului prin sabotaje şi boicot. Dar conducătorii sovietici ştiau de la început că aşa va fi (conform materialismului dialectic) şi de aceea au construit o armată internă (CEKA; NKDV; KGB) care să îi apere pe cetățeni de duşmanii interni şi de ei înşişi. Or, chiar dacă aceşti duşmani nu existau ei au fost inventați şi arătați ca fiind realii duşmani ai socialismului şi ai țării. În felul acesta se împlinea profeția: sistemul este bun, dar duşmanii sunt cei care îl împiedică să se dezvolte, dar partidul este bun pentru că împiedică apariția de noi duşmani reuşind astfel să mențină țara pe drumul cel bun.

De altfel stalinismul nu este important printr-un sistem de gândire, ci prin faptul că a dus la apogeu teroarea de tip iacobin pe care şi-a asumat-o esențial comunismul. Ceea ce este remarcabil în această epocă este împletirea între acțiunea

politică şi ideologie, cea de a doua având rolul de a o legitima pe prima şi nu invers (A.Soljeniţîn). Din acest motiv ideologia capătă un rol extrem de bizar în sistemul comunist, fiind promovată permanent şi peste tot dar numărul celor care cred în ea scade proporţional cu intensitatea ei. De aceea, după moartea lui Stalin interesul pentru ideologie scade chiar şi în rândul conducătorilor ţărilor socialiste, care vor încerca să găsească noi subiecte de dezbatere ideologică, înţelegând că modelul stalinist este depăşit. În ciuda acestui fapt, totuşi, rolul conducător al partidului comunist nu este pus nici o clipă la îndoială, deşi acesta eliminase aproape în totalitate elementele marxiste esenţiale.

După o scurtă luptă pentru putere la Kremlin secretarul general al PCUS devine Nikita Hruşciov care încearcă, atât din motive interne cât şi externe să modereze linia dură impusă de stalinism şi să reducă la minimum sistemul totalitar, transformându-l mai degrabă într-o dictatură blândă din totalitarism. Astfel în februarie 1956 la Congresul al XX-lea al PCUS prezintă un raport secret în care dezvăluie o parte din crimele staliniste punându-le în totalitate pe seama fostului dictator şi nu pe seama sistemului ca atare. Mai mult de atât în acelaşi an PCUS prin intermediul lui Hruşciov reia relaţiile cu regimul comunist de la Belgrad condus de Iosif Broz Tito[7].

Dar deschiderea iniţiată de Hruşciov a nemulţumit pe de o parte cadrele vechi ale partidului din ţările socialiste iar pe de altă parte a permis unui număr tot mai mare de cetăţeni să creadă că sistemul poate fi abolit. Atât în Polonia, în vara lui 1956 cât şi în Ungaria în octombrie noiembrie1956 cetăţenii s-au răsculat împotriva ordinii socialiste. Dacă în Polonia mişcările au fost sporadice şi au putut fi împrăştiate repede, în Ungaria însuşi liderul partidului comunist Imre Nagy s-a pus în fruntea mişcării reformiste, care dorea independenţa Ungariei de sub dominaţia sovietică. În

[7] Începând cu 1948 Iugoslavia comunistă se retrage din Kominform, elimină consilierii militari şi sovietici de pe teritoriul său şi acceptă planul Marshall (propus de SUA ţărilor europene care suferiseră de pe urma războiului şi pe care blocul socialist l-a respins de plano). După o încercare de intervenţie în forţă a sovieticilor împotriva Iugoslaviei regimul lui Tito este considerat trădător de sovietici şi scos din familia ţărilor comuniste. Regimul lui Tito păstrează însă ideologia marxist leninistă dar încearcă prin intermediul lui Milovan Djilas, primul ministru al Iugoslaviei, un socialism nou în care statul controlează şi planifică doar industria grea şi câteva domenii economice considerate vitale. Chiar şi aceste ramuri sunt controlate doar parţial, deoarece se permite şi un control indirect al oamenilor muncii asupra mijloacelor de producţie. În rest piaţa este lăsată liberă şi în special proprietatea rurală este păstrată şi respectată, iar primele cooperative agricole din prima perioadă sunt desfiinţate. Din aceste motive regimul comunist iugoslav va fi considerat trădător, şi chiar după reluarea legăturilor diplomatice şi economice el va avea un statut aparte, nefăcând niciodată parte din Tratatul de la Varşovia sau CAER.

această situație armata sovietică a intervenit brutal în Ungaria arestându-l şi ulterior asasinându-l pe Nagy şi înăbuşind revoluția de la Budapesta.

Gestul din 3 noiembrie 1956 (data începerii invaziei sovietice în Ungaria) a demonstrat că în sistemul comunist continuă să domnească dictatul Moscovei şi legea fratelui mai mare. Reforma încercată de Hruşciov s-a dovedit limitată şi a avut ca scop doar liniştirea relațiilor internaționale extrem de tulburi după războiul din Coreea, după blocada Berlinului şi grevele din 1953 din RDG. Totuşi o parte din reformele parțiale încercate de el au avut un anumit impact asupra evoluției situației atât în țările comuniste cât şi în relațiile cu NATO.

În perioada de după cucerirea puterii în URSS, comunismul a inițiat o serie de acțiuni de răspândire a modelului ideologic propus – marxism - leninismul. Deşi, după moartea lui Lenin, Stalin aparent a stopat exportul de revoluție, activitatea de control a partidului comunist sovietic (fratele mai mare) a continuat asupra partidelor comuniste din alte țări. Astfel, marxism-leninismul s-a extins cu repeziciune ca o ideologie revoluționară, mai ales că sistemul sovietic finanța apariția şi construcția partidelor comuniste în alte țări, cu condiția ca acestea să îi fie fidele. Pe de altă parte, acele partide, declarate comuniste, care se delimitau sau nu erau complet consecvente cu linia propusă de Moscova erau catalogate ca trădătoare sau în interiorul lor erau încurajate acele facțiuni care păreau obediente Cominternului sau marxism-leninismului.

Adoptând încă de la început o dimensiune proprie în structurarea partidului comunist şi aflat în ilegalitate, asigurându-şi o notorietate proprie şi ajungând prin propriile forțe la putere, Mao Tze Dun, liderul Partidului Comunist Chinez a introdus un concept nou în lumea comunistă – comunismul chinez.

Deşi nu este profund diferit de marxism-leninism, ideologie preluată ca port-drapel al luptei revoluționare începutului de secol XX. Ceea ce a introdus Mao ca element diferit, deşi, în ultimă instanță era doar o întărire a conceptelor leniniste dinaintea revoluției din 1917, a fost sublinierea rolului clasei țărăneşti ca şi clasă revoluționară. În al doilea rând, tot din tezele leniniste s-au preluat ideile privind rolul luptei împotriva imperialismului ca formă de inițiere a unei revoluții. Dar ceea ce introduce nou Mao în comunism, fără să facă explicit acest lucru este o anumită formă de naționalism, mai degrabă de independentism față de ideea unei singure lumi comuniste.

Ideea de la care pleacă Mao este că şi ţărănimea poate fi o clasă revoluţionară în anumite condiţii. În primul rând, la fel ca şi Lenin, el asimilează agricultorii fără proprietate sau cu proprietate prea mică cu proletarii, putând fi asimilaţi acestora. În al doilea rând, ţăranii aveau şi capacitatea de a se întreţine fizic singuri, spre deosebire de muncitori, care sunt dependenţi în timpul luptei de hrana produsă de ţărani. Spre deosebire de perspectiva marxistă, Mao Tze Dun consideră că trebuie luate în calcul şi diferenţele culturale ale claselor sociale. Cultura ţăranilor este total diferită de cea a proletarilor care sunt în contact direct cu clasa burgheză şi se pot contamina de la aceasta. Pe când ţăranii sunt mult mai puri ideologic, fiind mai uşor de condus în timpul revoluţiei.

De altfel, la scurt timp după crearea Partidului Comunist Chinez, Mao a creat o republică comunistă într-o regiune a Chinei locuită în mare majoritate de ţărani. Această republică care încerca să se autoadministreze a fost baza de pornire a mişcării comuniste chineze, mişcare care nu se supunea nici politicii generale a statului chinez, prea slab pentru a reuşi să o elimine, şi nici Cominternului din URSS. De altfel, Stalin a încercat de mai multe ori să îl elimine pe Mao, văzând în acesta un rival puternic în impunerea unui model sovietic în Asia de Est. De aceea Cominternul a încercat promovarea unei politici separate de cea maoistă în China, creând „comuna din Canton" în decembrie 1927, o creaţie a modelului sovietic al revoluţiei urbane. Apoi, după ce această încercare s-a dovedit un eşec, a căutat să împiedice alegerea lui Mao Tze Dun ca preşedinte al Comitetului Central al PCC.

Modelul ideologic propus de Mao în această perioadă este unul extrem de pragmatic, el făcând apel atât la marxism-leninism, cât şi la confucianism pentru a persuada o parte cât mai mare dintre conaţionalii săi. În această manieră, începând cu 1937 el a încheiat o alianţă (cu acordul Moscovei, sau chiar la dorinţa acesteia) cu Partidul naţionalist chinez (Guomindang), asumând astfel pe lângă ideile comunismului şi pe cele naţionaliste şi antiimperialiste.

De altfel modelul ideologic al maoismului este o mixtură între un fel de naţionalism de tip chinez[8], egalitarism inspirat din comunism şi agrarianism inspirat

[8] Naţionalismul de tip chinez este destul de diferit de cel european, nu numai datorită unei culturi milenare, profund diferită de cea europeană, cât şi faptului că în zona sud est asiatică China a fost secole la rândul cea mai importantă putere economică şi militară. Declinul economic, social şi apoi moral (datorită consumului de opium) al Chinei a permis colonizarea masivă a acestei ţări de către europeni, care practic au împărţit China între ele în sfere de influenţă. Chiar şi după detronarea împăratului şi impunerea primei republici (1911) factorul european a continuat să fie extrem de important în construcţia Chinei moderne, dar pe baze colonialiste. Intervenţia şi apoi ocupaţia japoneză

din populismul american (cf. Benjamin I.Schwartz, Communism and China: Ideology in Flux, Cambridge Harvard University Press, 1968). Tezele sale fundamentale erau în bună măsură nişte erezii pentru conducerea de la Moscova, care a înțeles prea bine că sistemul propus de Mao Tze Dun este în totală contradicție cu modelul exportului de revoluție după model sovietic.

Ceea ce l-a interesat în primul rând pe Mao a fost teoria revoluției aşa cum fusese ea expusă de Lenin şi nu cea în maniera marxistă. Şi asta pentru că a înțeles, aşa cum înțelesese şi Lenin că o revoluție socialistă în țări subdezvoltate precum Rusia sau China nu sunt posibile decât folosind o altă bază socială decât muncitorii. El a compilat teoria leninistă din *Statul şi Revoluția* cu strategia militară a lui Sun Tzi[9] şi a pus baza pe lupta armată a clasei țărăneşti, considerată şi ea clasa revoluționară, împotriva nobilimii chineze. De altfel, marea problemă pe care au ridicat-o criticii lui Mao a fost aceea că el a încercat şi a reuşit o revoluție socialistă în plin ev mediu politic. Şi, având în vedere relațiile de proprietate care erau prestabilite în societatea chineză şi în special în provincia controlată de Mao se poate spune că critica era îndreptățită. Revoluția burgheză din 1911 nu modificase în mediul rural în nici un fel relațiile de proprietate şi de administrare a ținutului, relații care se păstrau din perioada confucianistă.

Transformând clasa țărănească în clasă revoluționară Mao Tze Dun a depăşit conceptul propus de Lenin privind potențialul revoluționar al țărănimii. În ultimă instanță Mao a pariat totul pe țărănime şi a dat un rol insignifiant muncitorilor şi intelectualilor. Dar la fel ca şi Lenin el a înțeles că rolul soldaților, chiar dacă soldații şi țăranii ca grup erau mai degrabă indistincți, pentru că baza de recrutare a soldaților rămânea tot cea țărănească. În plus modelul de război revoluționar putea echivalat cu

---

a Chinei începând cu 1933 a demonstrat, nu numai lumii ci şi chinezilor că țara lor nu mai reprezintă o putere politică pentru nimeni. Din acest motiv excepționalismul chinez a fost dublat de un puternic complex de inferioritate față de europeni şi apoi față de japonezi, mai ales în condițiile în care toți cei care nu erau chinezi erau considerați aprioric barbari. Pe de altă parte, populația agricolă a Chinei putea fi considerată foarte aproape de sălbăticie, lucru pe care nu îl mai nega nici elita chineză, care încerca să adopte un model de naționalism de tip european, modernizator, ideologie nu prea agreată de majoritatea populației, încă legată de tradiții. Partidul Național Chinez nu era neapărat un partid de sorginte liberală, ci mai degrabă unul social liberal (asemănător cu menşevismul rusesc presovietic), dar cu foarte multe deziderate modernizatoare. Generalul Chiang Kai Şi, liderul Partidului Național Chinez avea şi el accente autoritariste dar accepta economia de piață şi aportul europenilor la dezvoltarea Chinei. Spre deosebire de acesta Mao Tze Dun apărea ca un dictator cu mână de fier, care îi ura pe europeni, de orice naționalitate ar fi fost ei şi foarte apropiat de spiritul şi tradiția poporului. De altfel, imediat după ce a obținut puterea a introdus îmbrăcămintea populară chineză ca formă de vestimentație obligatorie.

[9] Sun Tzi este un gânditor politic şi militar care a trăit probabil în secolul al V-lea î.Hr în China şi care este considerat şi astăzi întemietorul artei strategiei militare.

cel al mongolilor nomazi – existența unei baze de aprovizionare fixă în jurul căreia se lărgea un cerc de lupte de gherilă împotriva celor trupelor guvernamentale. Şansa uriaşă a lui Mao a fost transformarea luptei revoluționare împotriva guvernului în luptă de eliberarea națională odată cu invazia japoneză din 1931. Astfel, începând cu acel an spiritul de administrație a lui Mao a fost dublat de geniul militar al lui Lin Biao, cel care a comandat armata roşie chineză până la sfârşitul revoluției. Războiul împotriva japonezilor, marşul cel lung şi apoi victoria asupra trupelor Guomindang-ului i-au adus o legitimitate şi o autoritate uriaşă lui Mao Tze Dun, legitimitate care îi dădea întreaga putere în interiorul Chinei cât şi autonomie în relațiile cu Cominternul şi apoi Cominformul de la Moscova.

După revoluție în plan intern politica dusă de Mao Tze Dun a fost cel puțin haotică determinând o creştere a sărăciei şi dependenței față de stat la cote nemaiîntîlnite nici într-o țară eminamente săracă precum China. În primă instatnță Mao a făcut apel la URSS pentru a beneficia de asistență economică şi tehnologică, dar şi militară (trupele sovietice cu baza la Port Arthur, port chinezesc important, au fost „rugate" în 1950, după revoluție să rămână pe teritoriul chinez). Apoi după 1956 – 1957 în proces evolutiv şi de destalinizare Mao va introduce tema celor O *sută de flori,* adică încercarea Chinei de a se dezvolta singură fără ajutor din afară şi în special sovietic. Criza provocată de această temă va produce o ruptură adâncă în unitatea de interese a celor două state comuniste, ruptură ce va continua şi va conduce la un conflict deschis în 1968.

Întrebări de verificare:

1. **Prin ce s-a separat Lenin de gândirea politică a lui Marx?**
2. **Cum s-au relaționat opera teoretică şi activitatea practică a lui Lenin?**
3. **Enunțați direcțiile principale ale comunismului stalinist.**
4. **Cum s-a separat comunismul chinez de linia principală a ideologiei comuniste?**

Ideologiile salvării în Lumea a Treia

După parcurgerea acestui curs veți învăța:

1. **Cadrul politic, social şi economic al lumii a treia**
2. **Ideologii tiermondiste cu caracter laic**
3. **Dimensiunea autohtonistă a tiermondismului – cazul fundamentalismului islamic**

După cel de al doilea război mondial, ca urmare a unei scurte perioade de incertitudine politică şi economică, se trasează frontierele între cele două mari puteri participante la războiul rece ce avea să înceapă. Ambele superputeri au înțeles că au nevoie de aliați şi de noi baze ideologice şi de acțiune politică, astfel că atât URSS cât şi SUA au acceptat şi chiar promovat lupta de decolonizare a țărilor africane şi arabe de sub dominația unor puteri metropolitane europene, precum Marea Britanie, Olanda, Belgia, Spania sau Portugalia. Dar acest proces nu a fost unul uşor, chiar dacă în cele mai multe cazuri puterile coloniale au permis în mod paşnic eliberarea acestor colonii sau formarea unor noi state pe teritoriul respectivelor colonii. Însă cazurile în care decolonizarea s-a petrecut prin violență au fost tot atât de numeroase, sau şi mai des succesiunea colonială a condus la conflicte de amploare. De cele mai multe ori fosta putere colonială a încercat să lase în urmă regimuri democratice sau cu care să poată coopera. Dar, fie prin intermediul Uniunii Sovietice, fie datorită unor conjuncturi internaționale, multe dintre fostele colonii s-au trezit prinse în confruntări politice între partide cu caracter marxist sau comunist şi guvernul succesoral, ceea ce a agravat masiv situația lor economică şi socială.

Datorită optimismului tehnologic dintre anii 50-70 multe dintre aceste țări au apelat la una sau alta dintre marile puteri pentru a le ajuta să îşi câştige rapid o relativă bunăstare. Multe din țările africane şi arabe au văzut ca potențial susținător economic şi tehnologic URSS-ul, mai ales că şi ele adoptaseră un model social de administrare a statului. Dar fie datorită corupției regimului politic fie tensiunilor din interior, fie chiar tehnologiei învechite oferite de sovietici sau de aliații lor multe dintre aceste state după o scurtă perioadă de prosperitate sărăcesc puternic devenind ori state

dependente de URSS (cum a fost cazul Cubei până în 1989) ori se reorientează spre un nou model politic. Dar şi acest model politic nu este de cele mai multe ori unul bazat pe democraţie ci mai degrabă pe dictatură militară sau civilă.

Astfel, alături de societăţile aflate în conflict, şi în special faţă de ţările europene se naşte o nouă realitate politică şi economică în acele zone ale lumii care până la mijlocul secolului XX fuseseră considerate doar ca nişte anexe ale lumii civilizate şi anume coloniile şi ţările satelit ale marilor puteri. Încă înaintea celui de al doilea război mondial existase o puternică propensiune de eliberare a coloniilor şi transformarea lor în state naţionale. În funcţie de interesele lor, majoritatea statelor coloniale au ajutat lupta de decolonizare a coloniilor celorlalte state coloniale – de exemplu germanii celui de al treilea Reich sprijineau lupta de decolonizare a statelor arabe în speranţa distrugerii mai rapide a metropolei acestora.

Astfel, după cel de al doilea război mondial, cu sprijinul uneia sau a alteia dintre marile puteri a început un lung proces de decolonizare, grevat de conflicte multiple, de sărăcie şi subdezvoltare. Problemele sociale şi politice puse de acest proces au generat reacţii variate din partea comunităţii internaţionale care a încercat să se implice masiv în acest proces fără a a vea un succes notabil până acum, foarte puţine ţări considerate ca aparţinând lumii a treia au reuşit să îşi depăşească standardul.

De fapt este foarte greu de a defini cu exactitudine ce înseamnă lumea a treia, conceptul fiind explicabil prin prea multe variabile. Definirea s-a făcut în timpul războiului rece prin raportarea la celelalte societăţi. Astfel ţările puternic industrializate şi puternice au fost clasate ca făcând parte din prima lume (deşi acest concept nu a fost utilizat prea des). Apoi ţările cu potenţial de dezvoltare economică şi/sau industrială erau încadrate în grupul ţărilor în curs de dezvoltare (deşi şi aici existau diferenţe destul de mari între beneficiarii acestui titlu) şi în sfârşit lumea a treia, din care făceau parte ţările care abia ieşiseră de sub tutela colonială a unor mari puteri, sau state foarte nou apărute, a căror potenţial de dezvoltare era considerat ca fiind scăzut. Astăzi, deşi se păstrează această titulatură ea acoperă o realitate cu totul diferită, pentru că în grupul acestor ţări există decalaje imense. Astfel, state precum Coreea de Sud, Singapore, Chile ş.a. continuă să fie încadrate în lumea a treia deşi standardul lor econmic depăşeşte cu mult pe cel al unor state în curs de dezvoltare, şi sunt puse alături de state extrem de sărace, cum ar fi Afganistan, Zimbabwe ş.a. De

aceea se încearcă introducerea conceptului de lume a patra pentru statele care se află la un nivel de sărăcie extremă, precum Somalia, Sierra Leone sau Bangladesh.

Oricum s-ar încerca să se facă împărţirea în categorii politico-economice pentru ţările din acest spaţiu, ele deţin nişte caracteristici extrem de vizible cee ce le poate face încadrabile într-un anumit sistem.

1. Dependenţa – ţările lumii a treia depind economic de alte ţări, mai avansate tehnologic. Tehnologia pe care o folosesc este de cele mai multe ori învechită sau incopatibilă cu infrastructura ţării. De aceea nici nu au o piaţă proprie bine dezvoltată, fiind incapabile să intre în jocul economic mondial. Spre deosebire de ţările avansate economic, ţările lumii a treia depind de o singură piaţă pentru produsele lor (care sunt în general materie primă, sau foarte puţin prelucrată). De obicei această piaţă este fosta metropolă colonială, sau un stat puternic sub a cărui protecţie se află clasa conducătoare aflată la guvernare.
2. Inechitate în distribuţia bunăstării – caracteristica cea mai importantă a ţărilor lumii a treia este sărăcia[10]. Sărăcia este cu atât mai vizibilă cu cât este şi expresia unei inechităţi vădite în interiorul societăţii, unde câţiva indivizi, în special din clasa politică deţin majoritatea resurselor de bunăstare a întregii societăţi. (de exemplu în Peru doar 1% din proprietari deţin 80% din pământul arabil al ţării). În plus, ţările lumii a treia deţin şi cea mai mare datorie financiară din lume, ceea ce poate genera mari dezechilibre financiare pe plan global (de exemplu ţările din America Latină datorează peste 870 de miliarde băncilor private din SUA şi peste 200 de miliarde altor organizaţii, incapacitatea de plată a unei singure ţări producînd efecte în lanţ la nivel financiar tuturor celorlalte).
3. Creşterea demografică – lumea a treia este cea mai cea mai populată şi mai prolifică parte a planetei. Astfel din 6 miliarde de locuitori 4,76 de miliarde locuiesc în lumea a treia, iar rata de creştere este extrem de mare în raport cu ţările dezvoltate. Creşterea se datoreză nevoii de mână de lucru ieftină, dar slab pregătită profesional şi educaţional. În Africa creşterea uriaşă a populaţiei a provocat foamete şi dezechilibre ecologice determinând o nouă formă de dependenţă, în sensul că mari grupuri umane sunt dependente existenţial de ajutor internaţional.

[10] Sărăcia se calculează în funcţie de venitul pe cap de locuitor al unui stat. Or, dacă în ţări precum Statele Unite ale Americii venitul pe cap de locuitor este cifrat la cca. 18000 de USD pe an, iar în

4. Distribuția greşită a resurselor. Datorită tehnologiei învechite țările lumii a treia generează enorm de multe pierderi de materie primă în producerea de bunuri, ceea ce înseamnă folosirea nejudicioasă a resurselor. Aceasta este dublată şi de exportul masiv de materie primă, ceea ce împiedică dezvoltarea unei industrii locale competitive. Mai mult, această industrie este parazitată de sistemul de „loan", care nu numai că împiedică dezvoltarea industriei naționale, dar face şi ca mîna de lucru necalificată să fie mai apreciată decât cea calificată sau supracalificată. Din acest motiv resursele umane sunt, în bună măsură, irosite.

   Resursele umane sunt irosite şi în sensul unui dispreț profund față de individ, având în vedere că nu se respectă ritmul de creştere economică în raport cu asistența socială. Astfel, în SUA populația a crescut cu 50% din 1945 până astăzi, iar bunăstarea a crescut cu peste 250%, în timp ce în lumea a treia, populația a crescut cu 400% iar bunăstarea per ansamblu cu doar 15%, în aceeaşi perioadă.

   Spre deosebire de statele dezvoltate, în ciuda sărăciei, în țările lumii a treia cei care depind de ajutorul social sunt mult mai mulți în procente. Această dependență a societății de stat, conduce la fenomene paradoxale, de tipul: deşi sunt țări eminamente agrare multe țări ale lumii a treia au peste 80% din populație urbanizată. Desigur, urbanizarea este un fenomen artificial, deoarece ea se realizează pe aglomerări de locuințe insalubre, aflate la marginea oraşelor, numite „bidonville"–uri. Afluxul masiv către centrele urbane se face în speranța apropierii de bunăstare, deşi cei care reuşesc să îşi depăşească statusul sunt sub un procent din majoritatea populației.
5. Nivel scăzut de management şi capacitate tehnolgică limitată. Datorită accesului limitat la educație şi dezinteresului față de cercetare şi tehnologizare, țările lumii a treia se confruntă cu un export masiv de creiere, ceea ce generează un nou paradox: specialiştii autohtoni pleacă din țară, şi de aceea guvernele se văd nevoite să facă apel la specialişti străini mult mai scumpi. Şi totuşi țările acestei lumi nu sunt interesate în dezvoltarea educației pentru că aceasta ar presupune o nouă redistribuire a forței de muncă, şi deci regres şi de aceea apare foarte des întrebarea în mediile internaționale interesate de dezvoltarea lumii a treia: de ce să îi educi dacă nu ai ce locuri de muncă să le oferi?

Suedia la 21000 USD/an, în țări ca Somalia venitul pe cap de locuitor este de sub 500USD pe cap de locuitor/an.

Infrastrucura educațională limitată conduce şi la scăderea interesului pentru investiții directe, mai ales în condițiile în care majoritatea industriilor sunt cu capital străin, care obțin sau impun monopol pe anumite domenii.

6. Problema industrializării. Industriile lumii a treia nu sunt capabile să producă bunăstare pentru cetățenii lor. Chiar în condițiile industrializării forțate, care s-a petrecut în multe țări ale lumii a treia la începutul anilor cincizeci sau şaizeci, economia acestora nu a reuşit să se adapteze la ritmul mondial de comerț şi producție. De exmplu, Brazilia, o țară cu o suprafață enormă şi resurse naturale uriaşe produce şi câştigă de peste 200 de ori mai puțin de cât Belgia, stat de dimensiuni reduse şi fără resurse naturale. Iar acest exemplu este comun pentru țările de care vorbim.

   Acest proces are mai multe cauze. În primul rând că doar în mică măsură aceste țări sunt ele însele proprietarele întreprinderilor, care de cele mai multe ori au capital străin. De aceea investiția în maşini este mai scumpă decât investiția în forța de muncă, care este excedentară. Din acest motiv tehnologia este veche, ceea ce înseamnă că produce poluare, foloseşte mai multe resurse, şi în final conduce la o şi mai mare sărăcie.

Toate aceste dezavantaje ale lumii a treia au fost analizate atât pe plan internațional, cât şi în interioriul acestor țări, găsindu-se soluții din cele mai diverse. Totuşi, prea puține dintre ele s-au dovedit viabile, problemele acestor țări rămânând în continuare aceleaşi sau agravându-se. Mulți intelectuali sau oameni politici au încercat să găsească soluții, în special în interiorul țărilor acestui spațiu, construind forme ideologice diferite, de la orientarea stângistă după model comunist până la fundamentalism religios. Astfel ideologiile din lumea a treia ocupă o paletă extrem de largă de idei, de acțiuni politice şi de credințe, determinând o mişcare care aproape de la început şi-a însuşit o identitate, chiar dacă în spatele său se ascundeau fricțiuni ideologice grave. Numele acestei mişcări este tiermondism[11] (de la fr. *tiers monde* – lumea a treia) şi se caracterizează printr-un radicalism politic sau ideologic adresat în special lum0ii occidentale şi europocentrismului, considerate ca fiind principalele răspunzătoare de degradarea şi de rămânerea în urmă a acestei zone politice.

[11] Deşi nu este o dimensiune politică cunoscută prea bine în România tiermondismul continuă să reprezinte o temă de discuție majoră în lumea a treia, având deseori o poziție dominantă în dezbaterile ONU sau UNESCO şi de aceea ea continuă să reprezinte un punct de interes în special în relațiile internaționale.

Ceea ce izbeşte la tiermondisme este puternica mixtură între naţionalism (înţeles mai degrabă ca autohtonism) şi un socialism egalizator, care nu îşi legitimează poziţia pe lupta de clasă ci pe reacţia la capitalismul de tip occidental, considerat colonialist, chiar şi după decolonizare. De aceea această construcţie teoretică este deconcertantă pentru un neavenit, căci temele abordate sunt diverse, şi aparent sunt tratate haotic: elementul cultural este mixat cu cel economic, iar autohtonismul este abordat prin prisma conceptelor occidentale ş.a.m.d.

Tiermondismul, la fel ca şi celelalte ideologii, are o dimensiune proteică, schimbându-şi discursul în funcţie de zonă şi de situaţie. Cu toate acestea sunt câteva elemente care se păstrează permanent în discursul tiermondist, cum ar fi: dominaţia colonială, egalitate, sărăcia şi posibilitatea de a evada din ea printr-o cale unică. Totuşi, ca şi o structură ideologică pluridimensională, tiermondismul cunoaşte orientări de la extrema stângă până la extrema dreaptă (înţeleasă ca fundamentalism islamic). Modelul său teoretic, chiar şi în aceste condiţii rămâne destul de comun în toate regimurile şi indiferent de regiune, fiind destul de compozit. Cel care ilustrează poate cel mai bine acest *mixtum compositum* ideologic este Frantz Fanon, om politic şi ideolog algerian al tiermondismului.

Teoria sa încearcă să comprime şi să realizeze o sinteză între două tradiţii pur europene – revendicările naţionale ale secolului al XIX-lea şi socialismul sovietic al revoluţeie de la 1917 – într-o manieră autohtonistă şi tradiţionalistă. Aceasta este una din dimensiunile importante ale întregului ansamblu tiermondism: mixtura între originar şi modern, între ideologia europeană şi critica modelului european modern, şi deci a capitalismului. Astfel, fără să o declare deschis, tiermondismul este anticapitalist şi protradiţionalist, mai degrabă comunitar decât comunist, şi mai degrabă feudal decât capitalist.

Franz Fanon reuşeşte poate cel mai bine să exprime aceste caracteristici ale tiermondismului în opera sa. Teza de la care pleacă este aceea că într-o ţară colonizată nu există săraci şi bogaţi printre autohtoni, toţi fiind săraci, căci într-o situaţie colonială inegalitatea socială, exploatarea economică, opresiunea politică se realizează în şi prin dominarea unei naţiuni de alta, şi pornind de aici apartenenţa la naţiunea dominantă oferă privilegii apriori, iar apartenenţa la naţiunea dominată constituie un criteriu de excludere socială. Într-un context colonial rasa este cea care oferă determinările sociale, iar cauzele devin consecinţe: albul este bogat pentru că este alb, şi este alb pentru că este bogat. Iar în afara grupului de albi, ceilalţi nu

contează, pentru că sunt ceilalți. Din acest motiv, marxismul clasic nu poate funcționa în țările colonizate, pentru că pe lîngă opresiunea de clasă tot atât de puternică este şi opresiunea de rasă. De aceea lupta pentru obținerea "existenței naționale", cum o numeşte Fanon, este esențială în transformarea societății.

Dar, accederea la această existență nu este decât condiția prin care se poate realiza primul pas pentru obținerea unei emancipări sociale, politcă şi economică a popoarelor coloniale subjugate. Astfel, nu constituie un elemente absolut al doctrinei, căci el se găseşte la popoarele colonizate la nivelul vestigiului şi a virtualității: "nu există aici şi nici nu se speră să existe o cultură națională, invenție culturală sau de transformare a culturii naționale. În situația colonială, cultura, privată de dublul suport al națiunii şi al statului se usucă şi agonizează." De aceea cultura este, pentru el, coextensivă luptei colonizatului pentru existență națională, o etapă în procesul de emancipare națională, socială şi economică[12].

Naționalismul nu este văzut ca o întoarcere la modelul precolonial (de cele mai multe ori tribal), ci ca o formă de conştiință de apartenență la o națiune. Iar aceasta se poate defini doar prin cultură şi prin acceptarea unor valori specifice. Aceste valori trebuie să se opună cutumei şi tradiției precoloniale şi să realizeze o trecere necesară la universal. "Dacă se construieşte o dimensiune națională reală, ea se traduce prin voința manifestă a poporului […] căci construcția națională se acompaniază necesar de descoperirea şi promovarea valorilor universalizante. Acestea trebuie să se afle în centrul conştiinței naționale care se ridică şi se controlează prin conştiința internaționalistă"[13].

Pentru Fanon, naționalismul are ca obiect crearea mişcării de eliberare, el nu este un scop în sine. Scopul său, la fel ca la majoritatea tiermondiştilor anilor '50-'60 era construirea unui socialism al foştilor colonizați. Dar socialismul trebuia să fie construit printr-o politică autentic națională: "noi vrem să facem o politică națională, adică înainte de toate o politcă pentru mase […]. Guvernământul național, dacă vrea să fie național trebuie să fie guvernat de popor şi pentru popor, adică de dezmoşteniți pentru dezmoşteniți". Naționalismul, pentru Fanon, avea o valoare limitată; el trebuia

[12] Aşa cum vedem, Fanon reconstruieşte modelul naționalist al secolului al XIX-lea din Europa centrală şi de est, în maniera în care Ernst Gellner explică naționalismul în ansamblu.

[13] Ideea internaționalistă, în perspectivă tiermondistă poate avea mai multe accepțiuni. Ea nu se referă doar la viziunea de tip comunist al internaționalismului proletar, ci şi la diverse forme de unificare sub egida rasei (panafricanismul şi panasiatismul) sau religioase (panislamismul). Aceste din urmă accepțiuni au fost şi sunt încă uzitate politic, în perspectiva construirii unor state cu legitimitate rasială sau religioasă – ca de exemplu Iran sau Sudan.

să fie cimentul prin care se unificau elementele luptei de eliberare, dar odată obținută independența, el trebuia imediat depăşit pentru a ceda locul socialismului.

Socialismul promovat de Fanon nu acceptă modelul sovietic al partidului unic ci doreşte o democrație largă în care curentele politice să fie reprezentate de toate structurile sociale. Pentru el, statul nou apărut trebuie să fie uniune a tuturor forțelor sociale - grupurile agrare, muncitorii şi micii întreprinzători – care să formeze un bloc politic ce trebuie să lupte pentru eliberarea politică şi economicăa țării şi să promoveze dezvoltarea ei din interiror. Burghezia nu este văzută ca o amenințare la socialism pentru că în țările subdezvoltate ea nu a avut ocazia să se structureze şi să înflorească, deci poate contribui la reconstrucția statului socialist alături de toate celelalte forțe sociale. Pe de altă parte, el nu este de acord nici cu interludiu capitalist în trecerea spre socialism, interludiu considerat de el ca o piedică în formarea unei economii puternice şi centralizate.

În viziunea sa socialismul presupune naționalizarea tuturor mijloace de producție şi de distribuție, considerate ca fiind până la revoluție în mâna coloniştilor europeni. Naționalizarea presupune atât avantaje – posibilitatea de a scăpa de neocolonialismul economic al marilor puteri, dar şi dezavantaje – hiperbirocratizarea statului. De aceea naționalizarea ar trebui să fie dublată de o descentralizare masivă a statului şi de a încuraja participarea la forme multiple de cooperare între cetățeni.

Deşi, evident linia fanonistă se îndepărta de modelul marxist-leninist, mai ales prin ideea descentralizării (şi deci a autogestiunii, după modelul iugoslav), ea devenit parte a mişcării comuniste internaționale la câțiva ani după moartea prematură a lui Fanon.

Dacă opera lui Fanon nu este poate cea mai importantă în cadrul mişcării tiermondiste, ea are meritul de a trasa câteva linii directoare ale mişcărilor de stânga din lumea a treia. În primul rând ea propune un model de socilaism specific acestei părți a lumii, diferit de cel european sau sovietic, adoptând ideile autogestiunii şi ale cooperării comunitare în cadrul economiei. Apoi, mişcările de acest tip nu se mai declară revoluționare. Desigur, ele fac apel la luptă, dar lupta este îndreptată împotriva colonialismului şi nu se doreşte instaurarea luptei de clasă. Din acest motiv ele au dorit, şi doresc scoaterea lor de sub dominația politică a unor puteri militând pentru mişcarea de nealiniere în confruntarea din timpul războiului rece. Ideea nealinierii politice la nici unul dintre cele două blocuri a făcut ca jocul diplomatic a acestor țări să fie desori echivoc, dar le-a permis să îşi construiască o independență politcă şi

economică relativă. Accentul în asimilarea nonalinierii cade pe ideea unui specific al ţărilor lumii a treia care le face incapabile de a adopta modelele europene sau americane de politică, respingând însă şi asocierea la modelul comunismului sovietic. Specificitatea acestor ţări este dată în primul rând de înapoierea economică şi tehnologică, care poate fi rezolvată într-un mod propriu, fără a prelua experienţa europeană şi deci de a se feri de un neocolonialism economic.

Problematica propusă de Fanon, imediat după cel de al doilea război mondial a servit ca argument pentru o multitudine de formule ideologice privind eliberarea lumii a treia de sub dominaţia colonială. În linia deschisă de el s-au perindat diverşi oameni politici, fie din Africa fie din alt zone ale lumii a treia, în special Asia sau America Latină. Viziunea lor asupra unui socialism propriu acestei zone nu s-a diferenţiat prea mult, toţi încercând să promoveze un socialism legat de ideea naţională. Astfel, Leopold Senghor, primul preşedinte al Snegalului, a introdus noţiunea de *negritudine*, concept ce dorea să implice mai mult cultura africană în procesul decolonizării. El se opunea viziunii europocentriste legată de o cultură majoră, occidentală sau iudeo-creştină, încercând să promoveze şi cultura ţărilor Africii, care considera el, produc un tip de cultură diferită, dar nu mai prejos de cea a lumii occidentale. Cultura africană, este o cultură mult mai esenţialistă, mai legată de patternurile primitive, şi prin aceasta mult mai umană. Modelul african a fost, credea Senghor, destructurat de cultura europeană, colonială, dar aceasta nu înseamnă că el a dispărut şi, în urma decolonizării el poate să redevină un model de succes.

La fel, Robert Nyerere, preşedinte al Nigeriei, considera că unul din modelele esenţiale ale africanităţii este comunitatea. El încerca să conceapă un comunism agricol, ca bază de dezvoltare a economiei. Proprietatea funciară trebuia să devină elementul esenţial prin care ţara să îşi dezvolte şi celelalte sectoare econmice, având în vedere că marea problemă a Africii a fost şi rămâne lipsa hranei. Obţinerea unei independenţe alimentare ar reuşi să creeze baza pentru reformarea sistemului economic şi introducerea industrializării, ca mijloc de dezvoltare şi modernizare. Dar, în lipsa unei siguranţe alimentare, orice modernizare se dovedeşte superfluă, generând şi mai multe decalaje.

Comunitatea agrară, în concepţia sa, ar constitui elementul fundamental, pentru că în interiorul său s-ar forma şi reflexele democratice ale cetăţenilor, dar şi elementele capabile de a genera egalitate şi cooperare între aceştia. Pentru el, comunitatea nu are doar proprietate asupra pământului, ci şi asupra produselor, în

tentatitva creeării unei egalități totale a cetățenilor. Statul, care ar primi sub formă de impozit o parte din producție ar avea sarcina de a construi infrastructura sanitară şi educațională pentru pregătirea saltului de societatea agrară, la cea industrială[14].

Din nefericire, majoritatea modelelor politice şi de dezvoltare din lumea a treia au eşuat, prea puține țări ale acestei zone reuşind să acceadă într-o nouă poziție. Excepțiile notabile, cum ar fi Coreea de Sud, Singapore, sau Taiwan, îşi pot explica succesul prin aportul masiv de investiție străină şi mai puțin prin propriile formule politice de dezvoltare durabilă. În plus modelul dominant al țărilor lumii a treia a fost cel socialist, fie direct instaurat după decolonizare, fie în opoziție la un guvern considerat ca expresia politică a foştilor stăpâni. Din acest motiv, modelul liberal nu a prea fost prizat în lumea a treia, ceea ce a produs decalaje şi conflicte.

Unul din motivele cel mai des folosite pentru a explica eşecul politicilor de modernizare în această zonă a fost neocolonialismul[15]. Desigur că a existat şi există un asemenea fenomen, dar nu la amploarea cu care este el clamat ideologic de conducătorii acestor state. Fapt este că majoritatea regimurilor de stânga din lumea a treia s-au radicalizat impunând dictaturi personale sau de grup (ca în Irak, Libia sau Cuba), fie au fost răsturnate, cel mai adesea prin lovituri de stat militare. Astfel, după prăbuşirea URSS, în 1991, modelul nu a mai părut atractiv. Desigur, în lumea a treia mai persistă regimuri democratice de stânga, dar ele fie sunt denumite aşa pentru că se opun unor oponenți politici considerați conservatori (cum se întâmplă în Peru), fie au renunțat la modelul tiermondist anterior.

Cealaltă componentă a tiermondismului – autohtonismul – a generat şi el modele ideologice care nu sunt legate de ideea socialistă, ci mai degrabă de idei conservatoare şi radicale. Cel mai cunoscut model de ideologie autohtonistă, cu o importanță majoră în lumea de astăzi este fundamentalismul islamic.

[14] Programul lui Nyerere s-a dovedit un fiasco, atât social cât şi ecologic. În încercarea de a produce rapid şi mult produs agricol, Nigeria a folosit masiv îngrăşăminte chimice, în paralel cu defrişarea junglei, ceea ce determinat schimbări climaterice şi deşertizarea zonei. Astfel, abia începută reforma ea a produs mai mare dezastre şi în final războiae civile, Nigeria devenind o țară nesigură politic mai mult de un deceniu.

[15] Conceptul de neocolonialism este destul de ambiguu, deşi se foloseşte foarte des. În princpiu el desemnează faptul că fosta putere colonială, sau altă putere colonială, reuşeşte să domine, de obicei economic, un stat care tocmai s-a format în urma decolonizării. Statele sărace sau sudezvoltate sunt nevoite să vândă materie primă, de obicei ieftină, pentru a putea importa produse finite sau componente industriale. Prețul pe care trebuie să îl plătească pentru dezvoltare pare foarte mare în comparație cu prețul cu care se vinde materia primă pe piețele internaționale. Astfel, noile state par să redevină dependente de fostele state metropolă, care sunt dezvoltate şi sunt capabile să genereze dezvoltare.

Fundamentalismul islamic este o ideologie cu o puternică tentă reacționară şi anti modernă. El s-a născut ca o reacție la eşecul modernizării economice şi politice în lumea arabă dar şi din sentimentul că decolonizarea nu s-a sfârşit încă, sau dacă s-a sfârşit ea nu a adus avantaje lumii arabe şi islamice în general. Primul pas în construirea identității de sine islamice, consideră Samuel P. Huntington, paradoxal a constituit-o întâlnirea cu statul modern. O perioadă extrem de lungă islamul s-a format şi apoi a existat în cdrul unui singur stat imperiu, a cărui legitimitate ca şi în lumea occidentală provenea direct de la divinitate. Lunga dominație a Imperiului Otoman asupra unei mari întreaga lume islamică a făcut ca ideea de stat să nu fie extrem de importantă. Abia la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX triburi arabe sau islamice şi-au constituit state separate diferite de imepriile anterioare doar în contact cu civilizația occidental creştină. Astfel în numele unor interese particulare, clamează fundamentaliştii, tribale de cele mai multe ori – deşi pentru cele mai multe aceste interese reprezentau o formă de modernizare şi ieşire de sub o dominație politică sau economică – lumea arabă s-a divizat în state politice care nu au nici o identitate. Din acest motiv fundametalismul s-a născut ca un panarabism, idee care a fost îmbrățişată şi de oameni politici laici, precum Nasser (fost preşedinte al Egiptului).

Apariția statului Israel şi explozia problemei palestiniene, precum şi desele înfrângeri militare ale statelor arabe în fața armatei israeleiene au acutizat criza de identitate a lumii arabe care s-a văzut confruntată cu o sumă de crize aparent insolvabile: lipsa de unitate a țărilor arabe, sărăcia cronică a populației din aceste state, amestecul permanent al altor puteri în treburile lor interne (cum a fost cazul în Liban sau Yemen) ş.a.m.d. De aceea a apărut un puternic complex de frustrare față de lumea occidentală. Nici apelul la ajutorul sovietic, pe care majoritatea statelor arabe l-au inițiat nu a rezolvat crizele permanente din acest areal. De aceea panarabismul s-a radicalizat şi şi-a construit pe fundamnte religioase o nouă ideologie a salvării – apelul la modelul coranic al societății.

Fundamentalismul islamic a exploatat faptul că statul modern arab are cu totul altă agendă decât cea a cetățenilor săi, care vor să trăiască într-o relativă bunăstare şi linişte conform credinței lor religioase. Statul modern a fost considerat rău pentru că a anulat puterea comunității tradiționale – societatea umma – adoptând modelul statului național centralizat european. Astfel rolul religiei şi al moralei a scăzut permițând doar câtorva să se îmbogățească în dauna celor mulți. Mai mult, cei de la putere au

acaparat toate bogăţiile solului şi subsolului făcând pactul cu firmele occidentale, aceleaşi care ajută statul Israel împotriva arabilor.

De fapt, modernizarea prea rapidă a unor state precum Iranul sau Kuweitul a generat o anumită stare de nesiguranţă la nivelul oamenilor de rând care vedeau o incompatibilitate între modelul religios tradiţional şi modernizarea econmică şi politică. Impunerea şi legitimarea de către o putere sau alta a guvernanţilor (cum a fost cazul în Iran unde ultimul şahinşah a fost sprijinit făţiş de serviciile secrete americane) a generat convulsii în societatea tradiţională, care îşi cerea drepturile cutumiare la guvernare. De aceea majoritatea opozanţilor s-au îndreptat înspre un populism bazat pe elementul religios care la început s-a dovedit revoluţionar, atât în Iran cât şi în Algeria sau Sudan.

Programul fundamentalist este destul de simplu fiind eminamente reacţionar. El îşi proune întaorcerea completă la valorile islamice şi deci eliminarea statului laic. Legitimitatea conducătorului trebuie să fie complet de factură divină conform prescripţiilor coranice[16]. Conducătorii comunitari, ca şi imamii, sunt aleşi direct de comunitate, constituită pe fundamente familiale sau de gintă şi sunt supuşi ierarhic direct de conducătorul spiritual al statului. Libertăţile cetăţeneşti dispar aproape complet, fiind înlocuite de drepturile religioase care presupun ajutorul reciproc al membrilor comunităţii. Statul ar fi îndreptăţit să îşi ajute cetăţenii doar dacă aceştia acceptă deplina subordonare religioasă. În concluzie avem de a face cu un nou tip de totalitarism, aşa cum s-a văzut în Afganistan în timpul regimului taliban, totalitarism bazat pe religie şi pe ideea de salvare prin aceasta.

Revoluţia condusă şi câştigată de ayatollahul Komeini în Iran s-a bazat pe două dimensiuni ideologice foarte puternice: statul trebuie să se supună imperativului religios, şi apărarea şi extinderea revoluţiei islamice chiar şi în ţările neşiite. Din punct de vedere politic el a impus un control total al statului laic de către puterea religioasă, înfiinţînd pe baza organizaţiilor islamice prerevoluţionare o poliţie şi o justiţie paralelă. În plus, Constituţia statului laic a fost astfel concepută încât puterea laică să depindă complet de cea religioasă – astfel nici o lege laică nu poate fi promulgată fără a fi aprobată de consiliul religios.

[16] Conform Coranului conducătorul politic – califul – trebuie să fie descendent direct din Mahomed. În lipsa unui asemenea lider se acceptă un imam considerat de un înalt colegiu religios ca fiind apropiat de sfinţenie, aşa cum a fost considerat Komeini. De fapt marea problemă este că regele Fahdt al Arabiei Saudite, ca şi familia acestuia, considerat descendentul direct al lui Mahomed este perceput ca şi corupt

Exportul de revoluție s-a axat pe câteva dimensiuni considerate sensibile de către lumea arabă: a) Lupta pentru independență a poporului palestinian, considerat poporul martir al lumii arabe. În acest sens el a acordat sprijin mişcărilor teroriste palestiniene şi arabe care îşi propuneau să lupte împotriva Israelului. b) Lupta împotriva capitalismului prin renunțarea la modernizarea de tip occidental şi întoarcerea la modelul tradițional. c) Delimitarea de acei conducători de stat care acceptau să conlucreze cu occidentul şi lupta deschisă sau teroristă împotriva lor (de exemplu asasinarea preşedintelui egiptean Anwar el Saddat, considerat trădător pentru faptul că încheiat pace cu Israelul este pus pe seama fanaticilor ajutați de Iran). d) Ajutorul dat tuturor partidelor islamiste care doreau sau doresc să impună republici isalmice în statele lor. e) Declanşarea războiului sfânt Jihad pentru a impune o ordine islamică în întreaga lume arabă şi deci transformarea lumii arabe unite într-o putere mondială.

Toate aceste puncte declarate public de puterea de la Teheran a condus la înțelegerea faptului că Iranul s-a transformat după revoluța islamică într-un stat terorist. Dar lupta armată, prin intermediul Irakului, sau diplomatică împotriva lui Komeini a întărit o perioadă poziția acestuia în lumea islamică dându-i o legitimitate de netăgăduit şi de temut. Partide fundamentalist islamice au înflorit aproape pretutindeni, chiar şi în țări arabe dmocratice, precum Turcia sau Algerul destabilizând întreaga zonă.

Întrebări recapitulative:

1. Care au fost condițiile politice ale apriției ideologiilor tiermondiste?
2. În ce constă teoria lui Frantz Fanon?
3. Explicați fundamentalismul islamic ca teorie şi ca practică politică.

şi influențat complet de occident. Din acest motiv se doreşte înlocuirea legitimității dinastice cu o legitimitate de tip şiit, construită pe revelație.

Freudo-marxismul

După parcurgerea acestui curs veți învăța:

1. Modelul de analiză psihologică al lui Sigmund Freud şi impactul său

2. Conexiunea Marx-Freud: Wilhelm Reich

3. Critica societății capitaliste la Erich Fromm

4. Herbert Marcuse: critica radicală freudo-marxistă

Sfârşitul secolului al XIX-lea a adus nu numai transformări la nivelul tehnologiei şi ştiințelor exacte ci şi un nou mod de a gândi existența şi lumea determinând o deconstrucție critică a tot ceea ce timp de secole fusese considerat ca dat absolut al cunoaşterii umane. Aproape toate domeniile de cercetare s-au transformat radical, sau au fost supuse unor noi evaluări epistemologice. Alături de geometrie sau fizică, psihopatologia s-a confruntat cu experimente şi schimbări majore de abordare a domeniului, de la mesmerism (forma incipientă a hipnozei) până la abordarea ştiințifică a bolilor nervoase şi legarea psihicului uman de somatic. Printre primii inițiatori în acest domeniu şi poate cel mai cunoscut a fost Sigmund Freud, care a încercat într-o manieră analitică să deceleze cauzele care conduc la nevroze şi să încerce tratamente moderne în anamneza şi vindecarea bolilor nervoase determinate de nevroze.

Pentru aceasta el a construit un ansamblu teoretic coerent de analiză a psihicului uman şi bolilor nervoase. Încă din primele lucrări el a arătat importanța dezvăluirii faptelor de viață şi trebuințelor reale ale omului pentru a aprecia viața psihică a acestuia şi în special a stărilor de nevroză[17]. Freud a plecat de al ideea că tendințele şi pulsiunile instinctuale umane sunt contradictorii, normale şi anormale. Dar societatea prin construcția sa artificială cenzurează atât pulsiunile normale cât şi pe cele anormale refulându-le (condensându-le) în inconştient, care adună toate

[17] Nevroza este definită de dicționarul de pshologie ca fiind o tulburare minoră ce nu atinge funcțiile esențiale ale personalității şi de care persoana este conştientă în parte. Nevroza poate fi considerată o stare psihologică întreținută de o dramă interioară latentă, în care cauza principală este conflictul. Facem toate aceste precizări deoarece la nivelul ideologiei politice au fost preluate extrem de multe concepte din psihologie şi psihiatrie şi transgresate în plan social şi politic.

elementele instinctuale sau tendinţele intelectuale care sunt considerate ca fiind neconforme cu societatea umană civilizată. Dar inconştientul defulează (eliberează) pulsiunile, gândurile şi intenţiile cenzurate în vise, acte ratate, transferuri sau lapsusuri pentru a se elibera, iar când acumulările în inconştient sunt prea mari şi defulările prea puţine, apar nevrozele sau diverse boli nervoase.

Toate aceste fenomene au fost studiate de Freud prin metoda asociaţiilor libere de cuvinte punând bazele unei terapii a bolilor nervoase numită psihanaliză. La baza acesteia stă supoziţia existenţei unei structuri tripartite de instanţe a psihicului uman: 1. Instanţa lui Es – locul unde se produc şi se refulează instinctele şi impulsurile – inconştientul. 2. Instanţa sinelui (sau a eului) Id - ce concentrează caracteristicile personalităţii relativ prelucrate (inclusiv proiecţiile şi complexele) – subconştientul. 3. Instanţa supraeului ce cuprinde zona exigenţelor (acceptorilor morali) şi a cenzurii – conştiinţa.

Plecând de aici Freud a dezvoltat un vocabular modern pentru psihologie şi a elaborat ipoteza unnor structuri verticale ale psihicului aflate în contradicţii şi condiţionări, fiind preocupat de modul de manifestare a instinctelor şi mai ales a instinctului sexual. El consideră că toate produsele activităţii umane sunt reductibile la particularităţile psihicului individual şi şi se pot explica prin instinctul sexual care se implică în complexe (libidoul). Acest instinct a fost reprimat violent prin actul de civilizare al omenirii şi continuă să fie reprimat prin educaţie şi în epoca modernă. Din acest motiv omul modern şi-a construit o existenţă dublă care implică mult mai mult decât la primitiv folosirea inconştientului şi a subconştientului determinînd o tensiune colectivă exprimată prin religie sau producţii artistice, care nu sunt decât expresii transformate ale instinctului sexual.

În contradicţie cu instinctul sexual se află instinctul morţii – *thanatos*. Acesta contribuie decisiv la formarea conştiinţei de sine a individului dar este folosit de societate ca o contrapondere la impulsurile sexuale naturale considerate ca fiind anarhice. Această tensiune între sexualitate şi moarte stă la baza formării omului modern, a arătat Freud în eseul său, *Moise şi monoteismul poporului evreu*, şi ea permite controlul individului de către societate printr-un joc de recompense (sexualitatea) şi coerciţii (moartea).

Freud introduce cinci principii de analiză şi integrare a sistemului psihic considerate de el ca fiind fundamentale pentru înţelegerea întregului mecanism mental al tensiunii permanente dintre societate şi individ:

1. Principiul constanței (Nirvanei) care exprimă tendințele organismului de a reduce tensiunea. Această tendință se realizează prin descărcări urmate şi însoțite de satisfacție şi prin procese de apărare împotriva necazurilor şi tensiunilor excesive.
2. Principiul plăcerii şi al neplăcerii – guvernează procesele inconştiente rămase într-o fază arhaică în care numai plăcerea guverna procesele mentale.
3. Principiul realității – prin care se justifică părăsirea plăcerii immediate în favoarea unei plăceri ulterioare mai sigure. Memoria, gândirea şi atenția substituie impulsurile şi instinctele care sunt refulate pentru ca individul să obțină satisfacții mai mari şi pe o perioadă mai îndelungată. Inconştientul şi ceea ce este refulat în el nu este supus controlului principiului realității.
4. Principiul automatismelor repetitive se exprimă prin tendința de a se repeta experiențele importante, prin care individul obține succes şi plăcere.
5. Principiul morții al tendinței spre starea humerală. Indivizii ştiu că sunt muritori şi evită să se gândească la final prin creşterea plăcerii. Totuşi acest principiu continuă să se manifeste în toate acțiunile umane, fie instinctual prin evitarea durerii, fie prin expresii de frică, anxietate etc.

Prin noua sa metodă, într-adevăr revoluționară în plan ştiințific şi cultural Freud a produs o amplă mişcare culturală şi filosofică, tezele sale fiind preluate în diverse domenii de interpretare a realității umane. Impactul analizei freudiene a fost uriaş datorită uriaşelor noi dimensiuni de explorare pe care le presupunea viziunea sa generând o schimbare de mentalitate în rândul intelectualilor şi a grupurilor sociale educate. În subsidiar tezele sale aveau şi caracter social, deşi Freud a negat orice implicare socială a psihanalizei considerând că nu are suficiente date experimentale pentru a îi putea da o asemenea dimensiune. Dar, indubitabil el atrăgea atenția faptului că societatea epocii sale genera o presiune teribilă asupra persoanelor prin faptul că le determina să îşi refuleze o mulțime de nevoi, impulsuri şi instincte absolut naturale. Prin chiar datele sale de civilizație societatea este înțeleasă ca opresivă şi constrângătoare impunând indivizilor un comportament care conduce spre nevroză şi tulburări de comportamnent. Prin faptul că societatea determină o limitare a nevoilor sexuale pentru a se proteja de anarhie condamnă indivizii la o existență supusă doar imperativelor sociale limitându-i la principiul realității şi cel al morții.

Încă din timpul vieții lui Sigmund Freud cei interesați de schimbarea politică a sistemului capitalist au înțeles potențialul enorm pe care îl avea perspectiva psihanalitică asupra societății. Wilhelm Reich, unul din elevii favoriți ai lui Freud şi în

acelaşi timp militant socialist a încercat să îşi atragă profesorul în jocul ideologic. Freud însă s-a declarat prea puțin convins de ideile marxismului, considerând că socialismul este doar o utopie, el devenind rapid un critic al revoluției comuniste şi al ideilor socialismului maximal.

Totuşi, pentru mulți intelectuali părea evident că Marx şi Freud se ocupă de probleme similare, din perspective diferite. Cu toții erau însă de acord că apare o dilemă aparent insolvabilă: pesimismul fundamental manifestat de Freud cu privire la posibilitățile de schimbare reală a societății era incompatibil cu substanța marxismului. Philip Rieff scria: "pentru Marx trecutul este plin de viitor, iar proletariatul reprezintă geneza acestui viitor. Pentru Freud viitorul este plin de trecut iar eliberarea nu poate veni decât cu ajutorul medicinei … Revoluția nu poate decât să repete prototipul împotrivirii din complexul lui Oedip[18], fiind condamnată inevitabil eşecului."

> Cel care a încercat să depăşească această dilemă a fost Wilhelm Reich, tăind oarecum nodul gordian, prin formularea unei alte perspective teoretice. El consideră că sexualitatea nu poate fi scoasă dintr-un context social şi cultural dat, aşa cum face Freud. Dincolo de instinct, sexualitatea umană este un fapt eminamente cultural şi social şi nu poate fi considerată una "în sine". În lucrarea sa "Materialismul dialectic şi psihanaliza". Reich consideră că analiza situației culturale sau sociale nu se poate face fără apel la marxism. De fapt, Reich încearcă o transpunere a conceptului de inconştient în afara domeniului său originar, argumentând că o asemenea transpunere nu se poate face decât pe baza materialismului dialectic şi istoric. El îşi propune prin aceasta să urmărească inserția subiectului în practicile sociale curente. Apropierea psihanalizei de marxism trebuie în opinia sa să dezvolte conştiința critică a maselor şi să dezvăluie iluziile politice care paralizează puterea lor de acțiune.

Wilhelm Reich este primul care încearcă într-o manieră consecventă să lege cele două concepții – cea marxistă şi cea freudiană – şi să construiască o dimensiune

[18] Complexul lui Oedip (al Electrei) se referă la tendința spre gelozie totală şi agrsivă a copilului față de părintele de sex opus. Copilul se simte frustrat că alături de mamă (sau tată) mai există un contracandidat la afecțiune, contracandidat care are putere de coerciție şi este şi partener sexual al părintelui. De aceea acest partener trebuie eliminat chiar dacă se bucură de multă admirație din partea copilului care încearcă să îi copie caracteristicile în special cele sexuale. Conform lui Freud aceste complexe se formează datorită unei sexualități incipiente ale copilului care nu este prea des integrată în familia clasică, ceea ce determină comportamente aparent nevrotice la copii şi un refuz al realității.

nouă de abordare a realității sociale numită freudo-marxism[19]. Aceasta îşi propune să critice în mod radical societatea modernă prin mijloacele oferite de psihanaliză şi să o schimbe prin cele oferite de marxism. Ceea ce remarcă Wilhelm Reich este că prin psihanaliză poți schimba indivizii astfel încât să trăiască revoluția în ei înşişi şi să o practice după ce au scăpat de nevrozele impuse de sistemul capitalist. De aceea Reich are nevoie să fie atât un cititor cât şi un interpret al operei lui Freud pentru a înțelege sensul schimbării.

Ceea ce se poate numi freudo-marxismul lui Wilhelm Reich are următoarele elemente care se împletesc: 1. Analiza din perspectivă proprie a raporturilor dintre marxism şi psihanaliză. 2. Critica psihanalizei din perspectiva marxismului şi 3. Analiza represiunii ideologice în capitalism. În această viziune Reich vede psihanaliza nu ca pe o încercare de a corecta marxismul ci ca pe o îmbinare prin care psihanaliza ar putea releva mai uşor formarea ideologiilor în plan individual. "psihanaliza – consideră Reich – datorită metodei sale care ne permite să descoperim rădăcinile pulsionale ale activității sociale a individului, este chemată să lumineze în detalii influența societății asupra individului, să explice formarea ideologiilor în capul omului". Observăm, deci că cel de al treilea element este esențial în opera lui Reich, care pune accentul pe formarea şi acțiunea ideologică a indivizilor în cadrul statului capitalist.

Wilhelm Reich consideră că psihanaliza poate să fie considerată ca o ştiință auxiliară a sociologiei marxiste, în măsura în care ea poate degaja în psihicul individual consecințele ideologiilor şi procesele psihice ale unei clase. El remarcă faptul că această conştiință nu este reductibilă doar la determinările istorice şi economice, ci uneori ea îşi reduce sfera la nevoi concrete şi la unele mijloace prin care se pot împlini aceste nevoi precum şi la obstacolele pe care aceste mijloace trebuie să le înfrângă pentru a rezolva nevoile. Or, aceste mijloace se supun angoaselor şi inhibițiilor de grup (ca frica de violență sau reacțiune) şi deci trebuie interpretate şi înțelese prin intermediul psihanalizei, deoarece sursele lor sunt

---

Complexul lui Oedip este legat de sexualitatea masculină a micilor băieței care doresc să îşi posede simbolic mama, iar complexul Electrei la sexualitatea feminină a fetițelor în raport cu tatăl.

[19] Aşa cum arată Slavoj Zizek aceasta este prima ideologie postmodernă, care îşi asumă rolul şi identitatea de mixtum între cultură şi politic, transformându-se în ideologie doar în contact cu opera şi fără să aibă nici un contact cu realitatea politică. De la bun început un asemenea demers ideologic nu îşi propune să schimbe sistemul politic ca atare altfel decât marxismul, ci se doreşte să fie un adjuvant pentru schimbare acordând sprijinul teoretic pentru schimbarea nu numai politică, ci şi mentală a oamenilor viitorului. Astfel freudo-marxismul se consideră o antiutopie configurându-şi relația cu realitatea prin negația acesteia din urmă şi prin dorința de a o revoluționa.

iraționale. Psihanaliza îşi poate propune explcarea comportamentelor iraționale deoarece este capabilă să interpreteze reacțiile pulsionale ale inconştientului. Dar trebuie să se țină seama – spune el – că structurile inconştientului sunt produse de procesele istorice şi socio-economice. Astfel, Reich îşi asumă o anumită perspectivă ideologică radical antiliberală şi anume aceea conform căreia oamenii nu pot exista singuri, că nu există un ceva exclusiv individual complet izolat de istorie şi nici o istorie complet impersonală. Prin aceasta Reich depăşeşte psihanaliza ca domeniu ştiințific şi o introduce în ideologie, ca metodă de explicare a raporturilor sociale.

Sinteza între psihanaliză şi marxism este motivată de Reich prin virtuțile dialectice ale psihanalizei. Aceasta concepe viața psihică ca o unitate a contrariilor, a elementelor conştiente şi inconştiente care conduc în final la o bogăție şi varietate de gânduri şi sentimente umane. Astfel, psihanaliza ar îmbogăți marxismul care explorează exclusiv lumea proceselor economice în care există ființa umană.

Analiza psihologică propusă de Wilhelm Reich ca o complementariate a marxismului a fost primită cu destul de multă răceală de teoreticienii marxişti şi de socialişti şi ar fi devenit o teorie alături de multe altele dacă psihanaliza nu ar fi devenit un model teoretic de o importanță covârşitoare pentru explicarea unor fenomene sociale care scăpau perspectivei materialist-dialectice şi în special pentru analiza fascismului şi nazismului.

Continuând linia propusă de Reich, Erich Fromm a încercat să înțeleagă motivul pentru care tot mai mulți oameni ai secolului XX au ales totalitaritasmul în locul democrației şi a libertății. Apariția fascismului şi național-socialismului, cât şi a comunismului de tip stalinist, ca ideologii dominante pentru Europa mijlocului de secol XX intra în contradicție cu teza marxistă a egalității şi a democrației datorată dezvoltării tehnologice.

Fromm remarca în finalul lucrării sale *Frica de libertate*, într-o altă manieră decât Hayek sau Popper – şi ei interesați de aceeaşi problematică – că ideile libertății din secolul al XIX-lea nu mai sunt funcționale şi că în locul democrației pe care reuşiseră să o impună, oamenii secolului XX doresc întoarcerea la modelul colectivist şi dirijist al statului totalitar. Dacă cei doi iluştri reprezentați ai liberalismului căutau mai degrabă explicații în economie şi ideologie, Fromm le caută în modelul cultural aşa cum poate fi el analizat cu metodele psihanalizei. Metoda este preluată din celebra

lucrare a lui Freud *Moise şi monoteismul poporului evreu*[20], a cărei final este scris chiar în raport cu fenomenul național socialist.

Teza de la care pleacă Fromm este că libertatea nu este doar o problemă politică ci şi una, şi poate fundamental, psihologică. Liberalismul şi toate ideologiile politice care luptaseră pentru libertate nu au înțeles că libertatea nu înseamnă doar eliberarea de presiunile exterioare ci în primul rând asumarea de către indivizi a unei idei de libertate interioară, adică a acceptării că nu sunt în mod absolut legați de ceilalți indivizi. Or, crede Fromm cea mai mare parte a istoriei umanității ideea că suntem supuşi şi datori comunității a fost ideea prevalentă cultural şi nu aceea că suntem liberi. Cultura esențială a oamenilor este una socială şi nu una individuală, iar individul şi libertatea sunt concepte extrem de moderne care nu au fost în totalitate interiorizate de societatea umană în ansamblu.

Plecând de la o explicație psihanalitică Fromm constată că oamenii sunt în mod natural legați de grup de ceea ce numeşte el legăturile originare (*originary ties*). Copilul este legat de mama sa în starea de făt iar separarea corpurilor reprezintă o traumă masivă pentru prunc, care foarte greu îşi va asuma corpul ca fiind ceva singular – căci nevoile sale fireşti îi sunt rezolvate tot de mamă şi de aceea el va continua să simtă legat de aceasta tot în mod corporal. Mai mult, nici identiatea sa nu se dezvoltă decât greu în doar câțiva ani, el nefăcând clar distincția între sine (eu) şi ceilalți (tu). Astfel copilul se simte centrul universului din punct de vedere psihologic generând un egocentrism masiv, pe care liberalii primari l-au înțeles ca fiind libertate şi individuație. Din contră, crede Fromm, copilul este eminamente legat psihologic şi fizic de mamă şi apoi de grupul familial, el acceptând autoritatea părinților ca pe ceva natual, pentru că aceasta reprezintă o parte a universului său, în care sistemul de obligații şi recompense sunt diferite de universul a doi indivizi complet separați.

Abia după câtva timp (pe la vârsta de cinci - şase ani) copilul reuşeşte să îşi descopere corpul ca fiind al său în întregime, ceea ce îl face să rupă legăturile

[20] Metoda folosită de Freud este cea a conjecturii logice şi a analizei psihologice folosită de el şi în *Totem şi Tabu*. Premisa de la care pleacă el este că toate societățile trăiesc o criză de vinovăție datorată transformării lor din grupuri naturale în grupuri sociale. Or, această transformare nu s-a putut produce fără un sacrificiu inițial de mari proporții, care a generat o traumă imensă în sociatatea nou formată. Cel sacrificat în această trecere de la natură la societate este deificat de grupul nou format devenind tatăl spiritual (totemul) grupului. Cel care preia conducerea se legitimează prin acest zeu, deşi chiar el este cel care l-a sacrificat. Naşterea oricărei noi culturi presupune un sacrificiu uman de mare însemnătate simbolică – Moise pentru poporul evreu, Christos pentru creştinism, Giordano Bruno pentru modernitate ş.a.m.d.. Tot astfel societatea modernă necesită şi ea sacrificii pentru dezvoltarea ei în continuare.

originare. Acest proces are două aspecte: pe de o parte o „latură a procesului de creştere a individuației este dezvoltarea eului (*self-strength*). Limitele creşterii individuației şi ale eului sunt date în parte de condițiile individuale, dar în primul rând de condițiile sociale". Pe de altă parte celălalt aspect al procesului de individuație este creşterea singurătății. Cu cât se maturizează copilul devine conştient că este singur, că este o entitate distinctă de toate celelalte ceea ce produce o traumă, un sentimente de neputință şi de angoasă. Pentru că fiind singur, responsabilitățile şi obligațiile cresc, în timp ce ajutorul şi siguranța se diminuează.

De aceea destul de des apar impulsuri de a renunța la individualitate, căci aceasta îi oferă ca recompensă libertatea de a acționa şi de a se dezvolta conform dorințelor sale, dar aceasta este o liberate față de o lume care îi oferea securiatate şi linişte. Astfel, libertatea nu este pentru mulți dintre oameni un loc al fericirii ci unul al insecurității şi fricii. Pentru a ascunde şi limita acest sentiment omul a inventat cultura[21] care este un univers colectiv în care indivdul se întăreşte prin ceilalți – „slăbiciunea biologică a omului este condiția culturii umane".

Or cultura primitivă, esențială pentru dezvoltarea umană nu a fost una care să valorizeze libertatea, ci din contră aceasta a fost înțeleasă ca o pedeapsă. De exemplu mitul biblic al alungării omului din paradis se poate identifica cu trecerea copilului de la spațiul sigur al familiei în mediul libertății care se realizează printr-o alegere. Trecerea în mediul libertății se realizează prin păcat, păcat care îl face pe om desăvârşit în umanitatea sa, dar şi muritor. Mitul accentuează suferința care rezultă din acest act: libertatea proaspăt câştigată îi oferă dezvoltare dar nu şi o viață în care să se dezvolte total. El este liber față de dulcea robie a paradisului (familia) dar nu este liber să se conducă pe sine.

Pentru Fromm **libertatea față de** nu este identică cu **libertatea să**, distincție necesară pentru a înețelege adevărata libertate. Termenul terț, şi anume cultura originară, nu l-a determinat pe om să îşi asume nici un fel de libertate, ci prin religie sau dominație statală, i-a permis să îşi limiteze liberatea cât mai multă vreme prin intermediul comunității. Odată ieşit din grupul familial comunitatea îl adoptă şi îi permite o sumă de perspective în schimbul libertății, pe care majoritatea oamenilor chiar sunt bucuroşi să o ofere în schimbul securității şi liniştii. Prea puțini oameni în

[21] Termenul de cultură se referă la civilizație ca spațiu comunitar, la care toți indivizii acced prin educație. Cultura este înțeleasă ca un spațiu al acțiunii şi dezvoltării umane. Cf Eric Fromm „Frica de Libertate"

decursul istoriei au acceptat să îşi asume libertatea, iar pentru majoritatea dintre ei finalul a fost moartea şi prea puțini au atins gloria, adică nemurirea. Pentru cultura originară schimbul securității şi căldurii comunitare tradiționale pe libertate este unul prost.

În istoria umană, crede Fromm, s-au produs odată cu apariția protestantismului o sumă de transformări esențiale în procesele culturale, care au determinat indivizii să îşi asume libertatea şi să încerce să îşi construiască o altă viață, conform acestor noi norme. Dar pentru cei mai mulți asumarea libertății a însemnat asumarea **libertății față de** comunitate şi prea puțini au acces la **libertatea să** acționeze. Or, „libertatea față de" a generat o frică de libertate, înțeleasă ca un spațiu al insecurității şi deci al morții, în timp ce cei care au acces la „libertatea să" au putut da seamă de avantajele uriaşe ale libertății şi de propensiunea pe care acesta o poate produce.

În acest punct a greşit liberalismul, crezând că introducerea „libertății față de" va provoca trecerea indivizilor şi la modelul „libertății să". Or, prea puțini au fost aceea care au făcut acest pas, majoritatea celor care au rămas la nivelul „libertății față de" dorind să se reîntoarcă sub autoritatea unui stat asumat ca un părinte protector, aspru şi dictator, dar care îi va scăpa de nesiguranță şi libertate. Această regresie spre un tărâm al copilăriei în care autoritatea părintească este de necontestat, dar care asigură securitate şi egalitate determină societăți întregi, văzute ca şi civilizate, să aleagă modele politice totalitare.

Plecând de aici Fromm propune o nouă abordare a politicului astfel încât să se permită construcția unei culturi capabile să influențeze indivizii să adopte „libertatea să" şi în acelaşi timp să beneficieze de sentimentul de securitate oferit de comunitate. Astfel, Fromm adoptă acelaşi limbaj ca şi Marx în ceea ce priveşte cultura văzută ca o suprastructură determinată social de o clasă suprapusă. Această suprastructură determină alienare nu numai la nivelul clasei muncitoare ci la nivelul întregii societăți care se formează într-o astfel de cultură. Această cultură este una a dependenței, care generează permanent dependență nu numai în societățile autoritariste ci şi în cele democratice, capitaliste sau socialiste în care scopul nu mai este umanitatea ci producția de bunuri ca scop în sine.

Ceea ce Fromm numeşte psihanaliză radicală se referă la un nou concept de umanism, idee pe care o preia, de asemenea, din marxism. Umanismul reprezintă o nouă paradigmă pe care freudo-marxismul o introduce ca un panaceu pentru societatea modernă. Sunt foarte dese comparațiile cu Renaşterea, moment în care

societatea europeană trecea într-o nouă fază politică, economică şi socială prin interemediul noii raportări la om şi la nevoile sale. Desigur, Renaşterea nu a însemnat doar imensul produs cultural ci şi o transformare a societăţii care în final a produs războaie şi crime, datorită faptului că nu toţi indivizii au aderat la noua paradigmă, nivelul politic depăşindu-l pe cel cultural.

Ceea ce a produs epoca respectivă, element augumentat şi în revoluţia industrială şi apoi în societatea capitalistă a fost indiferenţa indivizilor faţă de ei înşişi. Filosofiei optimiste a Iluminismului epoca contemporană îi contrapune raţionalismul, susţine Fromm, adică un artefact cultural sceptic în privinţa ideii că omul mai poate evolua, dacă nu biologic, măcar spiritual. Noţiunea de demnitate umană, propusă de Pico de la Mirandola, care i-a dat omului modern forţa şi curajul necesar marilor sale realizări, este contestată de politic considerându-se că trebuie să se revină la acceptarea neputinţei şi a resemnării.

Din acest motiv, Fromm propune o nouă reconstrucţie ideologică, deci teleologică, a societăţii în ciuda opiniei politice că nu scopul este interesant ci mijloacele prin care oamenii ajung la bunăstare. Or, tocmai această bunăstare, în bună măsură aparentă, este cea care alienează indivizii de libertatea să. Asemeni urmaşului său ideologic Herbert Marcuse[22], Fromm denunţă în spirit marxist dependenţa muncitorului de produs.

Capitalismul a întreţinut iluzia abundenţei materiale şi, pe această viziune ideea unei fericiri relative pentru cea mai mare parte dintre oameni datorită libertăţii individuale. Dar această iluzie se poate spulbera oricând în condiţiile în care numărul consumatorilor scade. Din acest motiv avem de a face cu un cerc vicios, indivizii sunt mulţumiţi pentru că muncesc şi consumă, dar tot universul lor se reduce la aceasta, deci principiul libertăţii nu apare decât la nivelul alegerii de a consuma ceva şi nu altceva. Astfel, capitalismul dezvoltă o industrie a iluziei libertăţii – „libertatea trucată" – care face din om „regele marketingului", dar îl încorsetează în obsesia câştigului material. „Libertatea se reduce la satisfacerea dorinţelor oamenilor, care nu reprezintă altceva decât materia primă pentru publicitate".

[22] Imediat după cel de al doilea război la Frankfurt s-au adunat un grup de cercetători în domeniul ştiinţelor sociale interesaţi de problemele societăţii contemporane, de istoria recentă şi de viitorul politic al Europei. Acestei grupări, numită Şcoala de la Frankfurt îi sunt asociaţi şi Erich Fromm, şi Herbert Marcuse, dar şi Theodor Adorno, Jurgen Habermas sau Ernst Bloch, deşi aceştia nu reprezintă linia freudo-marxistă, chiar dacă sunt interesaţi şi ei în psihanaliză. Se presupune că aceasta şcoală a fost pepiniera post-modernismului, aici făcându-se primele încercări de mixare neconvenţională a unor teorii aparent antitetice.

Această situație a condus la reducerea condiției umane la un comportament economice caracterizat printr-o dorință insațiabilă de aposeda bunuri materiale, de a le conserva şi de a le înmulți, ceea ce conduce în final la ceea ce el numeşte „existențe utilizabile", şi nu la „existențe trăite". Existențele utilizabile sunt acelea care sunt axate pe tipul uman de „a avea", asemănătoare personajelor secundare din filmele polițiste a căror tramă nu este modificată de dispariția lor. Existența trăită este aceea axată pe tipul uman „a fi", cea a personajelor principale, care sunt indispensabile oricărei formule existențiale. Dar, societatea contemporană, spune Fromm încearcă să dea personajul secundar un statut diferit, nu neapărat principal, ci unul acceptabil şi dezirabil, cel ce este asemenea majorității şi nu are de ce se ruşina de aceasta. „ În timp ce persoanele din modul a avea se sprijină pe ce au , persoanele din modul a fi se sprijină pe ceea ce ei sunt. Şi cum societatea în care trăim este direcționată spre proprietate şi profit, noi nu vom zări decât rareori indiciile modului de a fi, ci de cele mai multe ori modul a avea ca singura fațetă acceptabilă a vieții".

Astfel, Erich Fromm se apropie tot mai mult de modelul critic propus de marxismul european față de capitalism şi în special de noua sa formă welfare- state-ul. Cel care va radicaliza această critică, într-o manieră asemănătoare este Herbert Marcuse. Acesta porneşte tot de la principiile freudiene aplicându-le asupra societății şi statului, închizând într-un fel circuitul teoretic al freudo-marxismului.

Herbert Marcuse, la fel ca şi Erich Fromm, pleacă de la tezele propuse de Freud în *Moise şi monoteismul poporului evreu*. La fel ca şi Freud, Herbert Marcuse asumă ideea cum că originea trecerii de la starea de natură la starea de civilizație s-a produs prin violență şi sacrificiu, iar indivizii şi-au pierdut prin acest proces libertatea pentru a fi protejați de natură şi de violență. Într-una din lucrările sale cele mai importante, *Eros şi Civilizație*, Herbert Marcuse explică cum s-a produs acest proces: „Omul animal devine ființă umană printr-o transformare ce afectează nu numai scopurile instinctuale, ci şi valorile instinctuale – adică acele principii care guvernează realizarea acestor scopuri. Schimbarea în sistemul dominant de valori poate fi descrisă cu aproximație după cum urmează:

De la	la
Satisfacerea imediată	Satisfacere amânată
Plăcere	Restrângerea plăcerii
Bucurie (joc)	Efort (muncă)
Receptivitate	Productivitate

Freud descrie această schimbare ca transformarea principiului plăcerii în principiul realității."

Desigur, atât pentru Freud cât şi pentru Marcuse această transformare a fost benefică în sensul că a transformat „un pachet de instincte animalice" într-o ființă rațională, dar transformarea biologică şi mentală a produs şi o schimbare la nivel social, prin limitarea plăcerii la necesitățile speciei sau prin transformarea plăcerilor biologice în plăceri sociale. Astfel, societatea a impus principiul realității ca formă de emancipare socială, iar apoi, odată cu modelul capitalist propus de protestantism l-a transformat în principiul randamentului. Acesta din urmă i-a determinat pe indivizi să îşi limiteze complet plăcerile în numele unei plăceri viitoare uriaşe –principiul Nirvana - la care puteau ajunge doar prin muncă şi moralitate.

Principiul randamentului este forma psihologică fundamentală pe care se sprijină capitalismul, modelul prin care sistemul reuşeşte să îşi asuprească supuşii cu acordul lor – ca imagine poate fi folosită cea a măgarului care fuge după un morcov pe care nu-l va primi niciodată, căci este legat de stăpân în vârful unui băț la care măgarul nu poate ajunge. Astfel, măgarul îndeplineşte voința stăpânului, aceea de a trage cotiga, dar are impresia că îşi urmăreşte propriul scop şi propria plăcere. De aici, trage concluzia Marcuse, individul în capitalism se transformă într-un om unidimensional.

Acest individ unidimensional este obsedat de plăcere şi de dorința de a ajunge la ea, dar sistemul s-a constituit astfel încât orice plăcere să coste o cantitate mai mare sau mai mică din munca depusă prin intermediul principiului randamentului. Pentru ca plăcerea să poată fi atinsă, indivizii sunt nevoiți să muncească cât mai mult, în ideea că după ce se va termina munca vor ajunge la plăcere. Dar de obicei sunt mult prea obosiți ca să mai poată obține ceva din plăcere, astfel încât îşi refulează inconsistența acestei plăceri în inconştient, devenind încetul cu încetul nevrotici. În plus, sistemul şi-a constituit el însuşi un mecanism prin care comandă şi raționalizează plăcerea indivizilor, în special prin publicitate şi prin abundența de produse, ceea ce generează o competiție între beneficiarii produselor şi nu neapărat între produse.

De exemplu una dintre rețetele de succes pentru adolescenți este de a poseda anumite produse cu caracter mai degrabă totemic decât real. Cel care are pantofi de sport Nike va da impresia că este un bărbat activ şi înstărit, cu aspirații de campion în

toate şi deci va socializa mai uşor cu fetele. Cel care nu posedă asemenea pantofi şi-i va dori, nu neapărat pentru calitatea lor, ci pentru a prelua o parte din imaginea primului, acceptând astfel o competiție simbolică a cărei scop final este obținerea plăcerii – socializarea cu fetele. Dar pentru a poseda o asemenea pereche de pantofi e nevoie de bani, bani care se pot obține doar prin intermdiul muncii – supusă principiului randamentului.

În concluzie pentru a ajunge la plăcere trebuie să munceşti, şi cu cât îți doreşti mai mult să ai parte de plăcere cu atât munca devine o condiție fundamentală. În acest joc, ceea ce lipseşte în mod fundamental este libertatea, căci este un sistem bazat pe principiul *tertium non datur*. În prelungirea lui Fromm, Marcuse înțelege şi el faptul că sistemul capitalist (preluat din etica protestantă) se bazează pe radicalizarea dihotomiei viață/moarte. Princpiul randamentului este preluat ca un model social acceptat, deci dezirabil şi singurul care îți permite să conviețuieşti cu ceilalți. Asumarea totală principiului plăcerii ar conduce la damnare şi deci moartea, atât fizică cât şi spirtuală a celui care ar abandona stfel lumea, căci plăcerea absolută nu este în viață, ci numai după aceasta. Deci omul unidimensional devine dependent de muncă şi de principiul randamentului, contribuind fără să ştie la creşterea nevrozei sociale şi la întărirea dominației sistemului asupra indivizilor care au renunțat deja la libertate.

Chiar dacă este un critic atât de acerb al capitalismului, nu trebuie înțeles că Marcuse ar fi un adept al socialismului, şi cu atât mai puțin al comunismului. În lucarea sa *Marxismul sovietic*, el critică cu aceeaşi vehemență şi sistemul planificării comuniste, înțeles tot ca un mecanism de oprimare şi de reducere a vieții la producție. Din punctul lui de vedere, comunismul a rămas la nivelul aceluiaşi tip de stat arhaic, bazat pe violență şi pe obsesia randamentului, doar că a eliminat competiția şi deci bunăstarea. Mai mult de atât, dacă în capitalism mai există posibilitatea de a te sustrage sistemului prin abandonarea de tine sine, aşa cum pot face unii tineri (cei din mişcarea hippie, în special), în comunism asumarea principiului randamentului se face ideologic, fiind socializat ca o valoare absolută a sistemului. Statul îşi arogă cu mândrie rolul de tată ataotecunoscător şi atoatefăcător şi deci castrator al voinței individuale sau colective.

Ceea ce propune freudo-marxismul este schimbarea totală a paradigmei politice şi sociale a epocii contemporane. Lupta pe care o propune el este împotriva alienării, concept pe care îl preia integral din marxism, dar nu prin intermediul unei

revoluții a unei singure clase, ci printr-o revoluție pașnică a întregii societăți care ar trebui să se supună principiului plăcerii. Acesta ar fi dezideratul noii societăți bazată nu pe oprimarea impusă de randament ci pe libertatea asumată total de indivizi. În ultimă instanță, la fel ca şi la Marx se doreşte în final eliminarea statului din istorie, stat care este văzut ca principalul element de oprimare şi de alienare.

Salvarea, crede Marcuse, se poate obține prin cultura liber asumată a indivizilor şi nu prin cultura statului bunăstării care în schimbul unui surogat de plăcere cere muncă şi competiție, iar în schimbul securității cere renunțarea la libertate. Această nouă cultură este cea a „dragostei dintre oameni" pentru realizarea căreia se impune o etică rațională bazată pe cunoaştere, în locul celei autoritare. „Devenind stăpânul naturii omul a devenit sclavul maşinii pe care a fabricat-o cu propriile sale mâini. Cunoaşterea sa despre materie este mare, cunoaşterea sa despre om este nulă. Omul ignoră ceea ce este el, cum trebuie să trăiască şi cum să poată elibera imensele energii pe care le posedă."

Dacă şi-ar asuma această nouă cunoaştere, înspre umanitate şi umanism, individul ar putea ieşi din alienarea impusă de societatea represivă şi şi-ar construi un nou scop individual şi politic, scop care ar sta la baza noii etici raționale. Plecând de la această nouă etică ar putea să depăşească impasul teoretic în care se află lumea politică contemporană care continuă să îşi bazeze existența pe violența reală sau simbolică dintre state şi națiuni.

Teoriile freudo-marxiste au avut un impact masiv în anii `60-`70 ai veacului trcut, fiind asumate ca principii directoare ale mişcărilor pacifiste sau neconvenționale din epoca respectivă. În Statele Unite ale Americii freudo-marxismul a fost asumat integral de mişcarea hippie, mişcare tinerilor care se opuneau războiului din Vietnam sau implicării SUA în America Latină, dorind o nouă viziune asupra politicii în democrație. Sub umbrela hippie s-au conglomerat mai multe curente – ecologiste, religioase, anarhiste, anti-rasiste etc – care au determinat o evoluție extrem de ciudată a unei societăți considerată conservatoare. Punctul pe care l-au asumat în totalitate şi care a stat la baza a ceea ce s-a numit revoluția sexuală a fost eliminarea oprimării conştiinței prin falsa morală. Această falsă morală care considera că unele minorități – femeile, negrii etc. - trebuie aservite este impusă de societatea tradițională, pilonul esențial al statului represiv. Or pentru ca această falsă morală să poată fi eliminată este nevoie de impunerea unei noi morale, a libertății deplin asumate. Dar spre deosebire de libertatea politică, afirmată dar nu asumată, această libertate ar trebui să fie una a

fericirii. De aceea sloganul hippie: Peace, Flower, Freedom, Happiness, nu face neapărat apel la libertate, ci la condițiile libertății şi toleranței – dragostea de ceilalți.

În Europa freudo-marxismul a fost adoptat de o multitudine de mişcări politice, artistice sau doar nonconformiste. Şi aceasta pentru că în Europa social-democrația sau alte ideologii sociale erau prezente încă de la sfârşitul celui de al doilea război mondial ceea ce a făcut ca linia freudo-marxistă să coabiteze cu alte dimensiuni ideologice precum maoismul, castrismul sau leninismul pentru că în epocă europenii dovedeau aparent un spirit mult mai revoluționar decât peste Atlantic. Ceea ce reunea mişcarea hippie cu stânga europeană erau reacția împotriva războiului şi a imperialismului, considerate amândouă formele de manifestare ale capitalismului. Ceea ce delimita, însă, aceste mişcări de internaționalismul sovietic era încrederea lor foarte mare în democrație şi libertate, ceea ce le făcea suspecte şi în lagărul socialist.

Non-conformismul radical şi dorința impunerii unor modele considerate excentrice, apelul la libertate în paralel cu anticapitalismul a făcut ca freudomarximul să fie privit inițial mai degrabă ca un curent cultural decât unul politic. Dar în scurt timp s-a înțeles imensul potențial de transformare socială pe care îl propunea un asemenea curent şi implicațiile sale la nivelul relațiilor politice tradiționale. Deşi anticapitalist, freudo-marxismul a întărit modelul participativ democratic al tinerilor din lumea occidentală fiind formula pergătitoare pentru mişcările protestare sau neoideologice precum feminismul sau ecologismul.

În plus, deşi nu s-a impus ca un model politic, şi nici nu îşi propunea aceasta, freudo-marxismul a făcut trecerea de la sistemul ideologic clasic la cel postmodern, model în care nu numai economia şi statul sunt subiectele centrale ci şi cultura şi mentalul colectiv, precum şi rațiunea teleologică a societății.

Întrebări recapitulative:

1. **Care este relevanța analizei freudiene?**
2. **Cum poate fi legată teoria freudiană de marxism?**
3. **Prezentați demersul critic al lui Erich Fromm la adresa societății capitaliste.**
4. **Cum critică Herbert Marcuse capitalismul şi ce consecințe a avut în plan practic freudo-marxismul său radical?**

Ecologismul

După parcurgerea acestui curs veți învăța:

1. **Ecologismul – ştiință sau ideologie**
2. **Societatea în viziune ecologistă**
3. **Rolul statului în perspectiva curenetelor ecologiste**

Majoritatea ecologiştilor preferă să îşi numească dimensiunea lor ideologică mai degrabă o etică decât o ideologie. Această confuzie voită între ideologie şi etică, proprie post-modernismului, a determinat şi determină o viziune destul de "uşuratecă" asupra ecologismului, înțeles ca o formulă marginală a ideologiilor politice, tocmai datorită caracterului său mai degrabă pseudo-ştiințific decât politic. De altfel şi numele este direct derivat din ştiință: *oikos*- habitat, *logos* –ştiință, fiind vizibilă preluarea de către domeniul politic a caracterului ştiințific a determinării sale, mai ales, că, pe parcursul anilor, s-a şi format o ştiință cu acelaşi nume – ecologie – a cărei obiectiv este studierea mediului.

Totuşi, ecologismul s-a impus în spațiul politic prin caracterul său novator, problematic şi critic, reuşind în câteva decenii să se transforme într-o ideologie cu un aport tot mai mare la construcția lumii viitoare. De altfel, deşi aparent fără valențe politice, ecologismul a reuşit în anii '90 ai secolului XX să ajungă la guvernare în diverse țări occidentale sau să influențeze diverse formule de guvernare, de obicei de factură social-democrată.

La fel ca şi marxismul (de aici şi obiceiul de a fi numit o ideologie de stânga) ecologismul a fructificat ultimele descoperiri ale ştiințelor exacte şi sociale, dar şi militantismul politic al anilor '60-'70, pentru a construi o perspectivă politică absolut nouă.

La începutul anilor '50[23] o echipă interdisciplinară de specialişti americani a fondat un nou domeniu ştiințific, numit ecologie, domeniu care îşi propunea să

[23] Se consideră că preocupări privind habitatul natural al oamenilor au existat încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Astfel încă din 1870 s-a format un spirit ecologic, în special în subordinea conservatorismului romantic, care aduna un corpus de idei în special non-antropocentrice, prin care natura era idealizată, iar oamenii erau integrați în aceasta prin caracterul lor animal. Mai mult, însăşi

studieze impactul industrializării şi a dezvoltării economice asupra mediului şi a habitatului natural al oamenilor. Rezultatele cercetării s-au dovedit a fi profund alarmante pentru întreaga societate omenească. În primul rând ei au descoperit că structura industrială a statelor industrializate afectează grav mediul înconjurător, provocând dezastre pentru oameni, poluând apa şi aerul. Mai mult, creşterea populației conduce la scăderea posibilităților de creştere a bunăstării pentru generațiile viitoare. Teza lor se apropie mult de cea a lui Malthus, conform căreia există o legitate a conflictelor şi maladiilor legată de creşterea populației. Conform acestei legi populația creşte în proporție aritmetică în timp ce resursele doar în proporție geometrică, ceea ce înseamnă că în timp ce populația creşte repede, cantitatea de resurse creşte mult mai încet, iar atunci când resursele nu mai ajung să satisfacă întreaga populație se declanşează un conflict sau o maladie, ceea ce conduce la scăderea populației, refăcându-se echilibrul.

Din perspectivă ştiințifică ecologismul, atrage atenția asupra unui detaliu extrem de important, şi anume asupra a ceea ce se numeşte ecosfera, adică sistemul care include toate ființele vii, aerul, apa şi tot ceea ce este habitatul lor natural. Cercetările asupra ecosferei demonstrează că acesta este un sistem inter-relaționat, că toate elementele sale sunt vitale şi că lipsa unui element conduce la disfuncții grave în toate domeniile vieții organice. Ființa umană este doar un element, şi nici măcar cel mai important, în tot acest complex de elemente. Dar omul, prin cultura sa şi prin ceea ce el numeşte rațiune distruge sistematic ecosistemul în dorința de a avea profit de pe urma ecosferei, fără să înțeleagă că omul nu poate să divorțeze de propriu său mediu.

În această perspectivă stă puterea de convingere a ecologismului, căci spre deosebire de alte ideologii el se întemeiază pe rapoarte ştiințifice şi pe problemele de habitat a întergii omeniri, şi nu pe situații politice sau morale. Pe de altă parte, ecologismul clamează că el poate produce o dimensiune personală unică pentru

---

societatea era văzută ca fiind un organism care păstrează toate elementele naturale. Apoi, la începutul secolului XX ideea întoarcerii spre natură, în special spre spațiul originar al omului – satul, sau mediul agrar – a devenit o ideologie în sine. Adepții acestei perspective erau preocupați de folclor, de studii antropologice integratoare etc. În România un asemenea curent a fost reprezentat de poporanism.
Unii analişti consideră că idei ecologiste au existat şi în al III-lea Reich, mulți naziști făcând apel la întoarcerea la spiritul primordial al rasei ariene, sau preocupându-se de soarta unor animale.
Lowe şi Goyder în studiul lor asupra grupurilor enviromentaliste care au apărut în politică au identificat valuri de asemenea grupuri din 1880 pînă în 1900, apoi din 1918 până în 1939, şi apoi din 1950 până în 1970. Toate aceste valuri, remarcă ei sunt echivalente cu valurile existente şi la nivelul afacerilor – de la stagnare la creştere economică. Creşterea economică, cu ansamblul de dezvoltare pe orizontală şi nevoia crescută de materii prime generează şi valuri ecologiste.

membrii săi, pe care nici o altă ideologie nu o poate produce (poate doar feminismul), pentru că el influențează intensiv viața aderenților (majoriatea sunt vegetarieni, pacifici, solidari, de obiciei indivizi cu o pregătire intelectuală superioară etc.). Această relație ciudată global/personal face ecologismul să fie o ideologie excentrică şi aproape unică.

Inițial, ecologismul a desemnat o nouă ramură ştiințifică interdisciplinară ce viza găsirea legăturilor dintre plante şi animale şi habitatul lor natural. Însă începând cu sfârşitul anilor ’50 ai secolului XX, oamenii de ştiință au început să atragă atenția asupra gravelor prejudicii pe care industria le aduce naturii şi habitatului diferitelor specii. În perioada imediat următoare, dovezile că industria şi modul de comportament al omului în raport cu natura sunt strâns legate au devenit indubitabile, generând reacțiile unei părți din societatea civilă, în special cea legată ideologic, dar nu şi partinic de ideologiile de tip socialist sau liberalism social. În anii ‘60-’70 mişcarea s-a întărit devenind parte integrantă a mişcărilor hippie sau a ideologiilor eliberării. Tot în această perioadă, ecologismul a adoptat două linii extrem de importante pentru dezvoltarea sa ulterioară, linii ce le va păstra, devenindu-i oarecum caracteristice: pacifismul şi anticapitalismul.

Pacifismul s-a dezvoltat ca o linie politică proprie încă de la mijlocul secolului al XIX-lea ca expresie a societății civile britanice, inițial, în raport cu violența colonialismului britanic care îşi desfăşurase trupele în toate colțurile lumii. Apropriată rapid de marxism, ideea pacifistă pleca de la teza că orice război este un război al capitalului din care proletariatul nu are nimic de câştigat, pentru că el nu are țară. Astfel, pacifismul a fost o lungă perioadă un pandant al socialismului, de altfel mult folosit şi în propaganda comunistă. Cei care aderau la această mişcare se considerau solidari în ideea că orice conflict militar trebuie să dispară şi că orice litigiu poate fi rezolvat prin rațiune.

Ecologismul s-a apropiat de pacifism în special în timpul anilor 60-70 în timpul marilor manifestații îndreptate împotriva războiului din Vietnam. În plus ecologiştii s-au implicat masiv şi în lupta împotriva înarmării nucleare a celor două blocuri care se înfruntau în timpul Războiului Rece. Mai mult, datorită unor experimente militare întrprinse în Vietnam sau Cambodgia de armata SUA care au condus la dezastre ecologice ce au afectat nu numai mediul înconjurător, ci şi

---

Totuşi, ecologismul ca şi ideologie de sine stătătaore, cu programe, construcții analitice ş.a.m.d. s-a constituit abia după al doilea război mondial.

habitatul uman, ecologismul şi-a integrat masiv dimensiunea pacifistă. Din acest motiv el se opune traficului de armament de orice tip, şi în special cel nuclear, considerând că înarmarea conduce nu numai la nefericirea oamenilor ci şi la distrugeri ireparabile ale mediului.

Într-o oarecare măsură se poate spune că ecologismul a devenit, cel puțin în Europa, dar nu numai, continuatorul liniei radical-socialiste, după eşecurile acestei mişcări din 1968-1973. Refuzul publicului de a mai credita mişcări care se declarau pacifiste dar acționau extrem de violent a condus la moderarea acestor mişcări, iar linia cea mai puțin periculoasă, dar care păstra acelaşi radicalism postiluminst şi postmodern se dovedea a fi ecologismul. În SUA o parte a ecologismului s-a spiritualizat, preluând din mişcările hippie sincretismul religios şi acceptând absorbția de linii religioase de tip new-age.

> Totuşi în această perioadă – începând cu mijlocul anilor ’70 - ecologismul îşi începe propriul său drum ca ideologie politică, mai degrabă postmodernă şi excentrică, fiind tipul de ideologie ce credem noi va prevala în secolul XXI.

Sloganul ecologist este *nici la stânga, nici la dreapta, ci înainte.* Ceea ce este implicat în acest slogan nu este o nouă ideologei ci o post ideologie, ceva ce trece dincolo de ideologii, devenind o linie catch–all-parties. Totuşi o anumită linie ideologică există, ea fiind dată de introducerea dimensiunii ştiințifice sau religioase în discurs, adică de obsesia de a cuceri noi aderenți şi de a forma noi combatanți.

Ecologiştii consideră că îşi datorează existența crizei ambientale existente în lumea contemporană şi faptului că omul este pregătit să se sinucidă cu arme nucleare şi să distrugă natura, asumându-şi rolul de stăpân absolut al naturii care este şi mediul său. Dar problema sa este varietatea uriaşă de viziuni prezente în această mişcare. Ecologismul a adunat sub umbrela sa dimensiuni socialiste, liberal-sociale, anarhiste, feministe şi anti-globaliste, dar şi conservator-romantice (întoarcerea la natură). În toate aceste linii se remarcă însă o primă linie directoare: **ideea oprimării**[24]. Natura este oprimată de om, aşa cum capitalistul oprimă proletarul, sau bărbatul femeia.

[24] Cei doi termeni cheie în această discuție sunt (1) antropocentrismul şi (2) antropomorfismul, adică (1) ideea că omul reprezintă centrul universului şi că doar în funcție de el există universul. De altfel, un asemnea tip de cultură este înrădăcinat în spiritul occidental încă din antichitate. Acest antropocentrism are rolul de asubsuma natura existenței umane şi de a realiza acea dihotomie om-natură pe care cultura occidentală a dezvoltat-o permanent. (2) antropomorfismul se referă la încercarea de factură culturală şi apoi mentală de a da naturii forma şi calitățile umane, de a „umaniza” natura, astfel încât ea să fie percepută fie ca un „om rau”, care se opune planurilor umane, fie ca un „om mic” care trebuie protejat pentru că nu are conştiință de sine, e mai „prost”. Ambele modele culturale au rolul de a micşora rolul

Marea problemă a ecologismului este aceea a raportului dintre ideologia practicată (eco-filosofia) şi practica politică. Andrew Dobson arată că de fapt "politicile ecologiste nu urmează aceleaşi reguli ca şi filosofia sa". Şi aaceasta pentru că eco-filosofia s-a transformat într-un conglomerat de dimensiuni ideologice, religioase de tip New Age, experimentale, livreşti în sensul unei eco-etici, dar şi în comportamente sociale asumate. La acestea contribuie foarte mult şi cinematografia sau muzica, ca medii de emitere a unor mesaje cu un pronunţat caracter utopic sau idealizant – ceea ce conduce la o creştere a confuziei în ceea ce priveşte ecologismul. Or tocmai această capacitate de expresie în toate mediile denotă uriaşa capacite ideologică a ecologismului, făcându-l indubitabil prima ideologie postmodernă.

Dar dimensiunea ideologică, avantajoasă prin faptul că îi aduce mulţi suporteri, impietează asupra capacităţii concrete de a realiza ceva concret la nivelul realului. Ca orice ideologie, ecologismul nu poate depăşi nivelul teoretic, fiind dominat de intelectuali mult mai legaţi de catedră decât de practica politică. Mai mult, cu cât se implică mai adânc în realitatea socială, cu atât ecologismul pragmatic devine mai contradictoriu, generând şi mai multă sărăcie şi deci şi mai mari crize ambientale[25]. Astfel, cei care devin cei mai mari inamici ai ecologiştilor sunt tocmai cei care ar trebui să îi sprijine, adică locuitorii ţărilor sărace sau în curs de dezvoltare, ţări care generează cele mai mari probleme ecologice.

O altă problemă politică o reprezintă diversitatea curentelor ecologiste, de la cele mai teozofice şi nonacţionale până la cele mai radical violente. Această diversitate, asemănătoare mişcărilor socialiste de la mijlocul secolului al XIX-lea, face oarecum neinteligibil întreg mesajul ecologist, el fiind perceput ca o mişcare fără un mesaj practic real. Există, incontestabil, o schemă mentală unică: mediul trebuie apărat de interferenţa brutală a omului, dar metodele de apărare şi scopul apărării

---

naturii în existenţa umană şi de a oprima orice idee de legătură între natură şi om, plecând de la ideea că Omul este superior naturii.

[25] Exemplul cel mai cunoscut şi mai citat este cel al grupurilor de *santerras* din Brazilia. Guvernul acestei uriaşe ţări a practicat începând cu anii '50 ai secolului XX o migraţie a populaţie sărace din selva înspre pădurea amazoniană, împroprietărind sute de familii în aceste teritorii. Aceste familii au făcut păşuni pentru creşterea vitelor, ceea ce a condus la o dezvoltare economică importantă în zonă, exportul de carne de vită devenind unul din rezervoarele de bunăstare ale ţării. După anii '90, prin tratatul de la Rio de Janeiro şi la presiunile grupărilor ecologiste internaţionale Brazilia a oprit migraţia înspre această zonă, ceea ce a generat presiuni sociale masive ale celor care au venit prea târziu, sărăcirea lentă a zonei, datorită creşterii numerice a populaţie pe cale naturală, apariţia unor grupări ultr-conservatoare ale celor care deja dobîndiseră pământ ş.a.m.d. Dar pădurea nu a crescut la loc, din contră, cei care au ajuns mai târziu au început să îşi construiască terenuri ilgale, prin defrişare sau ardere, punând în pericol întregul ecosistem. Acelaşi model s-a repetat şi în Africa, în special în Madagascar.

diferă. Elementul central spre care converg toate aceste curente este acela a unei societăți sutenabile.

Ideea unei societăți sutenabile – indivizii sunt văzuți ca posedând varii modele de niveluri de responsabilitate, dar aceste responsabilități contează în feluri diferite din punctul de vedere al societății şi al naturii. Această perspectivă este greşită, şi trebuie schimbată. Or pentru aceasta e nevoie să schimbăm structura şi forma de existență a societății. Ecologiştii militează pentru un mesaj dual: respect pentru autoritatea autonomă din comunități dar şi pentru introducerea unui mesaj global privind limitele creşterii economice a societăților hiper-industrializate şi a celor sărace. În locul lor ele propun ideea unei societăți sutenabile, adică o societate armonioasă, în care ecosistemul este protejat prin lege, iar grupurile umane continuă să se supună regulilor schimbului, dar nu în defavorea uneia sau alteia dintre societăți ci folosind metodele echității economice. Această idee are însă trei variante după William Ophuls –

1. Societatea sutenabilă maximă, un fel de capitalism ecologic, în care societatea există în echilibru cu natura, dar continuă să se bazeze pe valori moderne cum ar fi cele de dominație a omului asupra naturii. Omul devine administratorul conştient al naturii, care acceptă primordialitea materială dar şi dorințele hedoniste. Mulți dintre susținătorii acestei idei acceptă în continuare ideea statului, care chiar ar trebui întărit în raport cu corporațiile supranaționale, văzute ca responsabile de dezastre ecologice, dar şi expresii ale capitalismului veros şi monopolist. Desigur există şi în această variantă o mulțime de linii directoare, de la socialismul micilor comunități umane care iau în gestiune părți din natură, şi predică bunăstarea pentru toți (Jonathan Porrit), până la eco-capitalişti ca Martin Ryle care doreşte întărirea statului ecologic.
2. Societatea sutenabilă frugală – este caracteristică ecologiştilor profunzi. Această concepție se subordonează diferențierii făcute de Erich Fromm între a fi şi a avea. Adepții ei propun întoarcerea la a fi, şi renaşterea întregii umanități prin valori noi şi printr-o nouă paradigmă a schimbării opusă capitalismului. Este genul de societate predicată şi de grupările hippie, întemeiate pe sloganuri precum Peace, Flower , Freedom, Happiness. Ei pun mare accent pe moralitate, pe frugalitate în vederea impunerii unui model nou de om, capabil să se sacrifice pentru semenii

neştiutori, un fel de Mesia ecologic. Societatea ar fi similară oraşelor-state (polis) din antichitate, dar mult mai sofisticate tehnologic şi mult mai mari – modelul Hong Kong sau Singapore. Diferența față de polis este dată de acceptarea unei macroautorități cu rolul de a preveni conflictele. Astfel, politicile locale vor exista împreună şi paşnic, într-un imperiu mondial sau regional. Aici s-ar forma bioregiunile.

3. Eco-anarhismul – consideră că principalul vinovat de dezastru este statul, cu orice regim politic ar avea el. El este cel care construieşte o cultură a oprimării, şi deci impune oprimarea şi asupra naturii. Statul trebuie desființat, dar nu în sensul propus de globalism, ci în sensul distrugerii oricărei forme de capitalism. De altfel, inițiatorul acestei linii, Bookchin, se doreşte a fi continuatorul lui Bakunin. El propune o linie eminamente utopică – întoarcerea totală la natură, şi renunțarea la societatea modernă, considerată imposibil de schimbat şi în acelaşi timp coruptă şi corupătoare.

Marea problemă a celor trei dimensiuni este situarea lor față de om şi umanitate. În primă instanță toate ecologismele se bazează pe un biocentrism, care este pivotul ecologismului adânc, dar aşa cum remarca Bookchin aici avem de a face cu o capcana: „o afirmare exactă şi strictă a drepturilor <biocentrice>, conduce întotdeauna la o critică masivă şi la o condamnare față de drepturile <antropocentrice>, pentru că aceste două perspective sunt dihotomice ... Dar, într-o lume naturală din care ființele umane ar fi absente nici o etică, nici un drept şi nici o altă concepție nu ar putea exista."

În aceste condiții, în afara organizațiilor radicale, ecologismul contemporan doreşte o construcție ideologică în care atât biocentrismul cât şi antropocentrismul să devine coerente unul față de altul, în sensul în care s-ar dori o abordare „prietenoasă" în relația cu natura. Dar marea problemă rămâne, căci încă o foarte mare parte din populația globului rămâne dependentă de munca de transformare a naturii – agricultura, defrişarea pădurilor tropicale, etc. Ori ecologismul încă nu poate propune o soluție viabilă care să permită atât supraviețuirea unui număr tot mai mare de oameni şi pe de altă parte păstrarea sau chiar ameliorarea stării actuale a naturii.

Totuşi există multiple încercări de a se construi politici sociale, economice şi tehnologice care să limiteze atât efectele industriei asupra naturii cât şi ale ecologiei ca politică asupra societății.

Prima şi poate cea mai importantă viziune în acest sens este cea numită holistică[26], introdusă de doi din cei mai importanţi teoreticieni ai ecologismului: Aldo Leopod şi Arne Naess. Din punctul lor de vedere ecosfera trebuie să cuprindă întregul, care nu poate fi spart în bucăţi. Astfel, toate statele şi societăţile trebuie să fie implicate în procesul de prezervare a naturii, nu numai unele, iar altele să distrugă în continuare natura, căci în acest caz prin propagare distrugerea dintr-o parte va afecta întregul şi nu numai partea respectivă. Ori, pentru ca implicarea tuturor grupurilor umane să fie realizată este nevoie şi de dezvoltarea economică a acelor state care sunt dependente de exploatarea resurselor naturale. Deci dezvoltarea economică şi socială ar fi şi un mijloc de prezervare a naturii, pentru că atât societatea umană cât şi natura fac parte din acelaşi mediu – ecosfera. Această viziune ecocentrică ar trebui să se opună atât perspectivei biocentrice cât şi a celei antropocentrice, pentru că valoarea care s-ar obţine astfel ar fi benefică pentru întreaga ecosferă.

O altă perspectivă este cea a ecologismului profund, care este de acord cu perspectiva holistă, dar doreşte să meargă şi mai departe înspre ceea ce Donald Worster numeşte societatea arcadiană[27]. Ei îşi propun schimbarea completă a valorilor societăţii şi construcţia unor comunităţi coagulate pe principii religioase sau seculare (dar nu naţionale) – ecotopii - care să utilizeze tehnologii alternative şi astfel să realizeze nişte bioregiuni, capabile nu numai să se susţină prin ele însele, dar şi să poată să reprezinte şi o formă atractivă de societate în raport cu societatea tradiţională. Astfel de comunităţi s-au constituit cu titlu experimental în SUA sau Australia, unele dintre ele având un succes limitat[28]. Dar ceea ce au remarcat iniţiatorii acestui proiect a fost că tinerii din rândul lor au fost mai atraşi de modelul societăţii tradiţionale.

Experimentând diverse căi de ieşire din situaţia în care se află ecosistemul ecologismul a adoptat şi la nivel politic o diversitate de opinii, deşi majoritatea partidelor verzi care au ajuns la putere (în Norvegia sau în Germania) au adoptat o linie pragmatică, situată între liberalism şi social democraţie, ceea ce a dat impresia că ecologismul s-ar situa în această regiune doctrinară.

---

[26] Termenul de holism în această perspepctivă este legat mai degrabă legat de ideea hologramei decât de conceptul holistic din psihologie. Holograma, după cum se ştie este o imagine care spartă în bucăţi păsteează patternul imaginii originale, în loc să fie părţi componente ale acestei.

[27] De la Arcadia, ţinut mitic, bucolic în care totul este paşnic, unde leul şi mielul stau împreună.

[28] Cel mai cunoscut experiment este Bioplanet, al unui grup de vegetarieni care s-au retras în natură încercând să supravieţuiască consumând numai plante. După aproximativ 6-8 luni cea mai mare parte dintre participanţii la proiect s-au retras, nu datorită dietei ci datorită plictiselii.

Una din marotele politice este de a situa ecologismul undeva între anarhism şi socialism. Motivul este acela că ambele curente îşi au proprii susţinători în interiorul ecologismului, în special anrho ecologiştii şi ecologiştii radicali marxişti. Totuşi, în perspectivă politică, ecologismul tinde să depăşească limitările uneia sau alteia dintre ideologiile clasice, construindu-şi un program cât de cât propriu, tributar însă diverselor opţiune ce sunt conţinute în el.

Primul punct pe care îl acceptă majoritatea ecologismelor îl reprezintă descentralizarea şi asumarea unui rol politic masiv de către comunităţile politice locale. Majoritatea ecologiştilor consideră că statul de tip modern, fie capitalist fie socialist, este incapabil să limiteze problema ecologică pentru că este construit astfel încât să fie preocupat de progresul industrial şi nu pe dezvoltarea ecosistemică. Toate statele moderne s-au construit pe o infrastructrură industrială şi au avut ca scop dezvoltarea societăţii prin industrie, fiind astfel profund antropocentrice.

Comunităţile pot mai uşor să fie educate să-şi limiteze antropocentrismul, pentru că structura lor este mai aproape de modelul natural decât statul. Dar, consideră eco-socialiştii, aceste comunităţi trebuie să posede o putere foarte mare, asemănătoare statelor, căci numai astfel pot să limiteze puterea acelor companii care poluează sau sacrifică natura în numele banilor. Comunităţile nu-şi sunt, ca în cazul anarhismului, autosuficiente ci ele ar trebui să conlucreze pentru limitarea efectelor negative aduse ecosistemului.

Plecând de la critica statului modern[29], considerat responsabil de ruina adusă ecosistemului datorită tipului de progres, ecologismul încearcă să creioneze şi modelul valoric al indivizilor care ar trăi în respectivele comunităţi. Indivizii sunt văzuţi ca posedând mai multe nivele de responsabilităţi în raport cu natura şi cu statutul lor în comunitate. Prima este responsabilitatea faţă de ei înşişi şi faţă de ceilalţi ca membri ai aceluiaşi sistem. A doua este responsabilitatea faţă de mediul înconjurător ca formă a acelei societăţi sutenabile de care am vorbit. În final, este responsabilitatea faţă de viitor, adică de mediul urmaşilor lor ca forme structurale ale continuităţii sistemului. Din acest motiv, ecologiştii sunt singurii care vor să combine autonomia din comunităţi cu un mesaj global, care să privească limitele creşterii economice în societăţile dezvoltate. Ei vor să îşi concentreze mesajul pe ideea unei

[29] Există însă şi un număr destul de mare de grupuri ecologiste care consideră că statul naţional încă este un sistem viabil. Şi aceasta pentru că ele privesc statul modern ca pe un partener politic eficient de dialog, acceptând din motive pragmatice şi existenţa statului modern.

societăți sutenabile, societate care să poată intra într-un echilibru normal cu ecosistemul.

Dimensiunea economică a ecologismului este tot atât de importantă ca şi cea politică. Pentru ecologişti economia clasică bazată pe industrializare este văzută ca o cale greşită. „Prin industrializare", spune Porrit, „înțeleg credința conform căreia nevoile indivizilor pot fi rezolvate numai prin expansiunea permanentă a procesului de producție şi a consumului – fără a ține seama de distrugerile ce se aduc planetei şi de drepturile generațiilor viitoare. Valorile nedeclarate ale industrializării pleacă de la premisa că rezultatele materiale sunt mult mai importante pentru majoritatea oamenilor decât orice altceva."

Plecând de la premisa că industrializarea este o supraideologie[30] ecologiştii încearcă să propună un alt tip de economie în care să fie prinse atât dezvoltarea economică a societății cât şi respectul față de natură. În acest sens ei consideră că orice program economic trebuie să se preocupe şi de creşterea colaterală a populației. Iar dacă o asemenea creştere este previzibilă în condițiile scăderii resurselor programul trebuie abandonat – pentru că de fapt nu avem de a face cu o formă de dezvoltare ci cu începutul unei crize care se va manifesta în viitor. Noua paradigmă economică trebuie să plece de la premise diferite de cea clasică că dezvoltarea se va face la infinit. Dacă resursele sunt finite cum e posibil ca dezvoltarea să fie la infinit?

De aceea este necesar să se dezvolte o economie paralelă, care să pună accent pe tehnologiile şi pe resursele alternative, adică cele care nu afectează în mod radical natura. Energie se poate obține din vînt şi din maree, hrana - din alge şi din folosirea eficientă a solului ş.a.m.d. iar aceste tehnologii şi resurse există. Problema ar fi că societățile dezvoltate sunt cele care dețin aceste tehnologii, care sunt prea scumpe pentru soceitățile sărace, care se văd nevoite să folosească tehnologii vechi şi poluante şi resurse care sunt mult mai scumpe. În perspectiva creării unei ecosfere raționale ar fi de dorit ca societățile dezvoltate să acorde ajutor statelor sărace în vederea realizării unei biosfere de care să beneficieze rațional toți oamenii.

Pentru aceasta este nevoie să existe o dezvoltare globală, care să se poată face pe principiile pieței libere, dar cu un suport masiv din partea statelor ca întreg. Din acest motiv ecologiştii consideră că rolul şi importanța ONU ar trebui să crească de la

[30] în sensul că toate ideologiile democratice sau nu, mai puțin ecologismul şi feminismul, îşi propun dezvoltarea pe această cale,

nivelul unei ligi politice a statelor la o formulă de supraguvernământ. Unii ecologişti, precum Pirages, dezvoltarea statelor Lumii a Treia ar putea conduce şi la o creştere şi mai mare a creşterii economice prin creşterea schimbului şi a producţiei. Iar dezvoltarea acestor regiuni ar putea produce şi o înţelegere din partea cetăţenilor a problemelor ecologice.

În perspectivă economică putem observa două direcţii majore (printre multitudinea de proiecte) 1.cea a unei retrageri a economiei înspre agricultură şi renunţarea la industrializare şi 2. continuarea procesului industrial, dar pe baza unor tehnologii şi resurse alternative.

Şi prima şi a doua perspectivă se axează pe premisa că societatea contemporană va trebui să facă o sumă de sacrificii pentru a-şi repara greşelile făcute de om naturii. Aşa că, spun susţinătorii primei poziţii, ar fi mult mai uşor dacă s-ar face ruperea completă şi dintr-o dată de societatea industrială şi s-ar realiza întoarcerea la agricultură. După calculele lor chiar şi la populaţia actuală a globului este suficient teren pentru agricultură astfel încât fiecare familie să poată să trăiască relativ îmbelşugat din muncă. Apropiaţi liniei marxiste sau anarhiste aceşti ecologişti nu acceptă în nici un fel existenţa proprietăţii private, considerată motorul exploatării atît sociale cât şi ecologice. O parte dintre ei acceptă în principiu continuarea existenţei statului ca mijloc de repartizare şi planificare a posesiunii agricole, alţii contestă complet rolul statului în acest proces. Matin Ryle, unul din liderii eco-socialismului, consideră chiar că societatea ar trebui să se gândească serios şi la o revoluţie prin care indivizii uniţi cu natura ar putea elimina statul din acest proces, „căci dacă dorim să eliminăm vechea economie ar trebui să ne aşteptăm să răsară o mulţime de forţe care să încerce să o reîntrupeze". Deci, toţi adepţii acestei linii sunt conştienţi de faptul că rezistenţa la schimbare va fi extrem de dură fără o muncă de conştientizare a pericolelor ecologice datorate industrializării şi o educaţie sensul evitării şi limitării lor. Pentru ei eco-capitalismul este considerat cea mai periculoasă formă a viitoarei societăţi pentru ca aceasta s-ar conduce după aceleaşi standarde duplicitare ale societăţii capitaliste, dar ar încerca să prelungească agonia ecologică a pământului.

Eco-capitalismul[31] se bazează pe perspectiva Noii Economii, model de dezvoltare care păstrează modelul dezvoltării industriale dar încearcă să construiască

[31] acesta se confundă deseori cu ecoliberalismul, deşi acesta din urmă este o formă mai degrabă moderată de ecologism axat pe perspectiva drepturilor naturii în raport cu societatea, pe când

o viziune în care să se întrepătrundă idei socialiste cu cel capitaliste şi ecologiste. Ei pleacă de la o teză non-ecologistă formulată de Henry George în anii `20, teza introducerii unui venit minimal în societate (basic income), venit care să se obțină prin impozitarea celor bogați şi a monopolurilor. Ecologiştii au preluat această idee şi s-au gândit să o folosească în sensul taxării industriilor poluante ca formă de venit minimal pentru cercetarea şi dezvoltarea unor tehnologii nepoluante alternative care să înlocuiască industriile contemporane. Acest venit minimal ar permit de asemenea ca noile tehnolgii să poată să fie împărtăşite şi țărilor sarace, astfel încât să fie repede înlocuite industriile poluante peste tot.

Herman Daly a introdus ideea economiei statului ferm plecând de la ideile economice şi politice ale lui John Stuart Mill. Rolul statului devine foarte important nu în plan econmic ci într-un social. Teza lui este că tehnologiile trebuie să se schimbe în următoarele decenii, dar schimbarea tehnologică nu va rezolva complet situația ecologică dacă statul nu se va implica în limitarea creşterii populației şi distribuirea unei părți din bunăstare celor săraci astfel încât aceştia să nu mai preseze asupra naturii. Premisa de la care pleacă el este cea a legii entropiei: „într-o lume limitată nimic fizic nu poate creşte la nesfârşit" şi deci nici economia. Daly doreşte o economie care să nu fie obssedată de creştere ci de stabilizarea bunăstării şi a populației, conservarea energiei prin folosirea de reurse alternative, cum ar energia solară, eoliană sau ceea a mareelor.

Teoria lui economică este dublată şi de una socială, în care însă nu pune accentul pe indivizi ci pe comunități[32]. Acestea, consideră el sunt mai flexibile în procesul social datorită vicinității (apropierii fizice) şi a omonimiei (indivizi asemănători). Aceste comunități ar trebui persuadate să folosească mai mult tehnologie slab poluantă sau alternativă – de exemplu să folosească pe scară mai largă transportul în comun şi bicicletele pentru transport individual. În plus, comunitățile

ecocapitalismul nu este complet liberal. Deşi îşi asumă ideea pieței libere procesul muncii este complet schimbat.

[32] De fapt au existat încercări în Marea Britanie de introducere în mod experimental modelul propus de Daly. S-au deschis două centre bazate pe voluntariat numite Centre for Alternative Tehnologies (CAT) unul în Wales şi altul în Scoția. Centrele îşi propuneau construirea unei existențe pur comunitare, aflată în afara culturii predominante sau a Corporațiilor energetice din UK. Principiile esențiale care animau comunitatea ar fi trebuit să fie cele ale unei democrații puternice, lipsa de tehnologie poluantă, reducerea şi simplificare metodelor de consum, rotația activităților între membri, prioritate acordată reurselor colective, indistincția între munca fizică şi cea intelectuală etc. Din nefericire experimentul s-a dovedit un eşec, deoarece centrele s-au oligarhizat şi birocratizat rapid, ceea ce a condus la spargerea lor. Un vizitator spunea că aceste centre pot fi considerate experimente pentru a se vedea cum se naşte societatea modernă.

pot fi convinse să accepte o stabilizare a populației mai uşor decât un grup social mare în care individul se simte mult mai singur.

Adoptând de multe ori şi o linie pragmatică, multe grupuri ecologiste au ales calea parlamentară de implicare în politică formând partide sau aderând la partide politice deja existente. Pentru aceasta ele îşi asumă complet ideea democratică a pluralității de opinii, cerând doar ca statele să se implice în urmărirea şi limitarea proceselor ce afectează ecosistemul.

Întrebări recapitulative:

1. **Poate ecologismul să constituie o ideologie?**
2. **Există o viziune ecologistă comună asupra societății?**
3. **Cum se structurează rolul statului şi politicile publice în perspectiva diferitelor curente ecologiste?**

Feminismul

După parcurgerea acestui curs veți învăța:
1. Semnificația feminismului ca teorie politică
2. Evoluția istorică a feminismului ca mişcare politică
3. Evoluția şi dezvoltarea curentelor teoretice feministe

Semnificații generale ale feminismului

În sens larg, feminismul reprezintă pledoaria pentru drepturile femeilor. Termenul s-a răspândit la jumătatea secolului al XIX-lea în Europa, dar feminismul ca atitudine şi abordare a precedat mult utilizarea canonică a termenului ca atare. Termenul a început să fie utilizat explicit după 1895.

Din punct de vedere istoric, feminismul a debutat ca parte a discursului european iluminist. A avut un impact important în lumea modernă, în discuțiile despre universalizarea cetățeniei şi drepturilor. Începuturile feminismului politic modern sunt localizate în lucrarea lui Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792).

Semnificațiile minimale ale termenului sunt următoarele:

a) Femeile sunt sistematic aservite (oprimate);
b) Relațiile de gen nu sunt naturale şi imuabile, ele nedreptățesc femeile şi pentru acesta se impune o angajare politică pentru schimbarea lor.

Deşi au fost deacord cu ideile de fond ale tradiției feministe europene, folosirea termenului a fost respinsă de către alte grupări, din motive diferite. De exemplu, multe feministe indiene îl resping ca „imperialist" (reflectă experiențele femeilor europene şi americane, mai ales a celor albe din clasa de mijloc, precum şi o tradiție iudeo-creştină, la care se raportează). Alexandra Kollontai, conducătoarea organizației de femei a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice îl respingea ca termen liberal şi reformist, preferându-l pe cel de **emancipare** (aşa cum s-a şi folosit, de altfel, în regimurile comuniste)**.** În anii 70, tot sub motivația caracterului reformist al feminismului de tradiție anglo-saxonă (dorința de a accede la putere în sistemul

patriarhal), feministele franceze au constituit mişcarea **Pycho et Po,** defilând sub lozinca „Jos feminismul!" (vezi Moi, 1987).

În România utilizarea termenului întâmpină numeroase dificultăți: este tratat ca având o conotație negativă (militantism strident şi agresiv) sau ca nepotrivit pentru o experiență post-comunistă. Din acest motiv, multe femei şi bărbați care activează pentru drepturile femeilor şi pentru egalitatea de gen sau care au o atitudine coerentă cu mişcarea feministă, refuză să îşi asume deschis apartenența la feminism. Un alt motiv de respingere este lipsa conştiinței că există o istorie veritabilă a feminismului românesc.

Indiferent de rezerve şi inamicalități terminologice, feminismul a avut şi are o contribuție substanțială în schimbarea situației femeilor şi a relațiilor de gen. În cadrul feminismului (teoretic şi militant) s-a creat teorie critică, au apărut domenii noi de cercetare, s-au produs mişcări politice cu impact major în viața politică, în cea socială, în media şi în viața privată. Şansele femeilor au crescut enorm în accesul la orice domenii, în independență şi autoafirmare.

Ideea cadru a feminismului ultimelor decenii ale secolului XX, „Ceea ce este personal, este politic" a condus la extinderea analizei politice în zona relațiilor private (tratate şi ca relații de putere). Violența domestică, precum şi obligațiile partentale legate de creşterea copiilor au fost tratate ca probleme politice. Forma de putere vizată de către analizele feministe este cea patriarhală. În cadrul acestei mari orientări, există o largă diversitate: feminism liberal, socialist, radical, postmodern, ecofeminism. Ele s-au influențat reciproc, luminând câte un aspect central al direcțiilor de emancipare şi afirmare a femeilor.

Atacurile conservatoare contra feminismului îi pun acestuia din urmă în evidență contribuțiile majore la schimbările sociale.

Pe scurt,

> „Feminism înseamnă recunoaşterea faptului că, indiferent de timp şi spațiu, femeile şi bărbații sunt inegali în privința puterii pe care o au, atât în societate, cât şi în viața personală, precum şi corolarul acestei recunoaşteri: faptul că femeile şi bărbații ar trebui să fie egali. Feminism înseamnă credința că ceea ce numim cunoaştere a fost scrisă despre, de către şi pentru bărbați, precum şi corolarul: toate şcolile de cunoaştere trebuie să fie reexaminate şi înțelese astfel încât să poată fi dezvăluită măsura în care ele ignoră sau distorsionează genul" (Barbara Arneil, 1999 : 3).

În spațiul românesc feminismul şi-a făcut apariția încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea, dezvoltându-se coerent cu cel din alte țări europene, dar şi cu realitățile culturale, sociale şi politice locale. În perioada comunistă, pe de-o parte din cauza egalitarismului oficial, pe de altă parte, din cauza intoleranței față de alte ideologii şi politici, nu s-a putut dezvolta nici cercetarea, nici mişcarea feministă. Mai mult, perioada represiv-totalitară a afectat femeile într-o măsură mai mare decât bărbații (politica pronatalistă, controlul forțat al reproducerii, dubla zi de muncă şi strategiile de supraviețuire, menținerea patriarhatului tradițional la nivelul familiei). Vocile publice feministe au fost rare (vezi de ex. Ecaterina Oproiu, critic de film), iar organizațiile de femei erau controlate şi manipulate de către partidul comunist.

După 1990, feminismul şi-a reluat treptat locul, preponderent în zona culturii şi cercetării.

Ce este teoria politică feministă?

În perspectiva clasică, teoriile politice s-au concentrat asupra aspectelor normative ale guvernării şi statului. Politica reprezintă puterea şi practica guvernării iar teoria politică este studiul acestora. A guverna „politic" (fără recurgere la violență), înseamnă a guverna prin intermediul instituțiilor şi aranjamentelor publice. O astfel de înțelegere a guvernării este specifică pentru regimurile democratice. În regimurile autoritare nici politicile feministe nu au cadre de desfăşurare.

Teoria politică poate îmbrăca două aspecte:

a) Teorie politică prescriptivă, aceasta ocupându-se cu aspecte normative de tipul „cum ar trebui să", concentrându-se asupra analizei conceptelor centrale în teoria politică, de tipul: egalitate, putere, autoritate, drepturi, libertate, obligație, legitimitatea guvernării, idealul de guvernare.
b) Teoria politică descriptivă, aceasta vizând următoarele aspecte: cum se legitimează guvernarea, cum se exercită puterea, legea, autoritatea, decizia şi se concentrează pe felul în care funcționează instituțiile legislative, executive, judecătoreşti, pe partide, facțiuni, grupuri de interese (deci, pe cei ce guvernează sau sunt în competiție pentru guvernare) (Frazer, 1998)

Politica a fost în mare măsură un domeniu-monopol masculin (o afacere masculină) la care femeile nici nu au participat şi nici nu au constituit politici (nu au determinat agenda politicii, nici sensurile ei, nici alocarea resurselor publice). Implicit sau explicit, marii teoreticieni ai politicii au produs şi teorii ale genului. Aceste teorii au consacrat distincția între *polis* şi gospodărie, între lumea publică şi politică, pe de-o

parte, cea privată, domestică, pe de altă parte. În canonului gândirii de tradiție europeană trupul, reproducerea, îngrijirea copiilor şi alte responsabilități pentru familie sunt percepute ca feminine, iar femeile fie nu pot, fie pot deveni actori politici, însă doar în măsura în care pot aceste roluri. De exemplu, în *Republica* lui Platon, femeile aveau rol politic activ dacă se abolea familia. Abia atunci ele aveau acces la spațiul public al libertății. Doar cei ce se pot ridica deasupra nevoilor directe ale familiei pot deveni cetățeni (Rousseau, *Emile sau despre educație*). Sexualitatea femeiască a devenit ea însăşi un argument pentru aservirea femeilor: în contextul familiei, pornografiei, şi prostituției.. Prin urmare, distincția a fost consacrată de către Aristotel şi urmată de către modernitate (Hegel şi Rousseau), ea perpetuându-se şi la gânditori care au susținut drepturile femeilor, cum ar fi Condorcet şi J. Stuart Mill). Indiferent cât au depăşit barierele timpului lor, teoreticienii politicului au rămas, în majoritatea lor, conservatori în privința genului, ei s-au înrolat în simțul comun, în prejudecățile clasice despre relațiile de gen (bărbații sunt mai raționali şi mai autonomi, deci ei pot fi actori ai sferei publice, femeile au autonomie limitată, sunt mai emoționale şi mai legate de natură, familie, sfera privată).

În teoriile politice clasice, societatea „ideală" a fost concepută anti-femei şi anti-feminist. Tentativele spre o societate ideală, mai ales cele contractualiste, au ignorat mereu lipsa de putere contractuală egală a femeilor. Contractualismul în varianta sa modernă a exclus femeile definindu-le altfel decât ca pe subiecții contractului (bărbații capi de familie). Aceştia din urmă erau considerați: raționali, autonomi, actori publici. Femeile apar ca având raționalitate limitată, ca neautonome, ca actori privați. Contractul social se face ca un contract între „capi de familie", între „cetățeni" . Înainte de a deveni părți ale contractului social, bărbații încheie un „contract sexual" prin care devin stăpâni asupra unei femei (vezi Carole Pateman)

După 1960, odată cu feminismul valului al doilea, această perspectivă teoretică a fost modificată substanțial, în consens cu apariția unor noi provocări teoretice ale noii stângi şi ale feminismului. Politica, la fel ca şi teoria ei, capătă aspecte multi-centrice. Lozinca introdusă de către feminismul acelei perioade: *Ceea ce este personal este politic* a produs mutații semnificative care au condus spre conturarea unui nou domeniu, cel al teoriei politice feministe. De altfel, începuturile acestui domeniu sunt mult mai timpurii. Feminismul a fost o trăsătură constantă a gândirii moderne. La sfârşitul secolului XVIII, Mary Wollstonecraft oferă un început

substanțial prin *A Vindication of the Rights of Woman*, iar în secolul următor, Harriet Taylor şi John Stuart Mill, sunt ei înşişi teoreticieni feminişti ai politicului.

Teoria politică feministă s-a dezvoltat în legătură cu mişcarea feministă, argumentând în favoarea revendicărilor solicitate de către femei, adesea fiind chiar teoriile însele avangarda acestor revendicări.

a) Primele mişcări feministe au vizat schimbări legislative prin campanii pentru: dreptul la vot, la proprietate, legalizarea avorturilor, legislația pentru egalitatea de şanse în angajare şi în acces la protecție socială. Politologii canonici au ignorat în genere aceste mişcări, iar istoricii nu le-au consemnat. De aceea drepturile pe care le-au câştigat femeile trec drept „achiziții naturale" ale evoluției democrației şi nu drept rezultat al mişcărilor feministe.
b) Campanii pentru schimbări sociale şi politice: intrarea femeilor în Parlament, Guvern, în administrație, admiterea în toate formele de educație şi în profesii socotite „tabu", salarii egale pentru muncă egală, locuri eligibile pe listele electorale ale partidelor.
c) Organizații şi schimbări informale: refugii pentru femei victime ale violenței, rețele de sprijin, edituri, producție de film, cluburi (Frazer, 1998), crearea organizațiilor internaționale de tip rețea electronică (vezi mai ales tendințele feminismului valului III).

Putem vorbi despre o teorie feministă propriu-zisă atunci când are loc tranziția de la argumentarea pentru drepturi egale între femei şi bărbați spre o problematică specifică: reconfigurarea şi resemnificarea unor distincții de tipul: dependență-autonomie, patriarhat-parteneriat, public-privat, grijă-dreptate, producție şi reproducere. Teoriile politice feministe au avut şi au ca scop înțelegerea rădăcinilor ideologice ale relațiilor de gen precum şi a faptului că legislativul şi executivul nu produc politici care influențează direct viața oamenilor, omițând de pe agenda politică problemele cu care se confruntă de obicei femeile (creşterea copiilor, munca domestică, dubla zi de muncă, inegalitatea de şanse, exploatarea sexuală, violența în familie, discriminări de gen în profesii şi politică). Teoria politică feministă cercetează empiric şi modelează legăturile între guvernarea la nivel de stat (legi, politici), relații şi instituții sociale, felul cum ea afectează viața de acasă, de pe stradă, ce înțelesuri politice au cultura populară şi practicile cotidiene.

Încă de la începuturile sale, teoria feministă a argumentat în favoarea ideii că subiectul este construit, iar subiectul „femeie" este construit politic ca alteritate (vezi de Beauvoir şi G. Rubin). Tradițional, rolul femeii a fost conceput ca pasiv din punct de vedere politic. Categoriile de feminitate şi masculinitate au fost concepute patriarhal iar feminismul îşi propune să le configureze post-patriarhal.

Teoreticienele înscrise în contextul „feminismului deferenţelor" (valul II) au analizat relevanța conceptului de maternitate şi practicile materne pentru teoria politică (Gilligan şi Tronto, etica grijii şi argumente politice pentru astfel de etică, opoziția față de etica drepturilor şi dreptății, practica maternă şi pacifismul).

Problematica dreptății a ocupat un loc semnificativ în discuțiile feministe de după 1980:

- Ce semnificație are dreptatea din punctul de vedere al experienţelor femeilor? Este familia un model de socializare pentru dreptate? (Susan Moller Okin). Există o opoziție între dreptate şi grijă? (Okin, Young)

- Cum arată utopiile dacă sunt produse de către femei (o angajare în politicile posibilului)? (S. Benhabib, 1996)
- Conturarea tipologiei teoriilor şi mişcărilor feministe prin concentrare prioritară asupra unei categorii de experienţe ale femeilor (Miroiu, 1999)

Abordările politologice feministe sunt supuse atât criticilor externe cât şi celor interne.

O critică frecventă constă în aceea că profesiile şi pozițiile publice cu grad mare de răspundere sunt considerate poveri, nu privilegii, dar, după cum remarcă Frazer (1998), este bizară o asemenea replică. Dacă astfel de poziții sunt poveri, nu şi privilegii (bunuri), cum se face că sunt păzite cu străşnicie de către bărbați?. Protestele care îmbracă astfel de forme sunt socotite de rea credință. Ele se înscriu în vasta categorie a teoriilor vulnerabilității şi protecției: vulnerabile fiind, femeile trebuie protejate de „mizeria vieții publice" şi de stresul profesiilor concurențiale.

Formula cadru a teoriei şi mişcărilor feministe a valului al II-lea: *Ceea ce este personal, este politic*, cu numeroasele sale semnificații: diviziunea muncii casnice afectează participarea politică; actele de guvernare afectează viața privată; drepturile omului se opresc la uşa casei are, la rândul său, numeroşi critici. Aceştia din urmă se referă la faptul că viața privată este un drept în sine şi că nimeni nu îşi doreşte „inspectori guvernamentali" în propriul dormitor. Feministele nu neagă viața privată ca valoare, ci faptul că în numele acestei valori se pot camufla nedreptățile, abuzurile

şi violenţele din familie. Ambele feluri de vieţi, şi cea publică şi cea privată sunt valoroase, trebuiesc menţinute, dar operarea cu dreptul la privatitate nu trebuie să însemne abolirea drepturilor persoanei în interiorul familiei.

În feminismul românesc al valului I există numeroase idei critice asupra politicii şi politicilor care au afectat viaţa femeilor. În regimul comunist o astfel de reflecţie asupra relaţiilor politice de gen nu a fost posibil să fie formulată public. Actual, în tranziţia post-comunistă est-europeană în general, românească în particular, teoria politică asupra relaţiilor de gen este în curs de configurare şi vizează: reîntoarcerea modelelor patriarhale ale puterii publice şi private, conservatorismul de stânga (egalitarismul), obstacolele în calea parteneriatului de gen în sfera publică şi privată, politicile care produc decalaje de venituri şi participare, feminizarea sărăciei, marginalizarea femeilor ca actori politici, lipsa problemelor care afectează femeile de pe agenda politică. Una dintre cele mai importante direcţii de cercetare o reprezintă configurarea bazelor patriarhatului modern (creşterea dependenţei economice şi de status) în periada tranziţiei postcomuniste.

Evoluţia istorică a feminismului politic

Feminismul valului I

Începuturile feminismului modern sunt greu de precizat. Unele abordări îl circumscriu în contextul „feminismului timpuriu", cel al Renaşterii, supranumit perioada *Querelle des femmes* (1400-1600), etapă aflată sub influenţa lucrării Cristinei de Pisan, *Cartea cetăţii doamnelor* (1405)

Feminismul valului I a fost caracterizat ca „**feminism al egalităţii**" şi a vizat obţinerea unui statut juridic egal pentru femei în raport cu bărbaţii. Misiunea sa se consideră încheiată în cazurile în care egalitatea în drepturi între femei şi bărbaţie devine un fapt consacrat în constituţie, legislaţie şi educaţie.

Începuturile feminismului modern se regăsesc în două lucrări influente în lumea britanică, dar ideile lor au avut o circulaţie mai largă. În 1694 Mary Astell publică *A Serious Proposal to Ladies,* o lucrare cu idei avangardiste, foarte emancipatoare pentru acea vreme. Dar lucrarea socotită de referinţă şi prin coerenţa ei cu discuţiile iluminist-raţionaliste despre drepturi şi cetăţenie aparţine lui Mary Wollstonecraft: *A Vindication of the Rights of Women* (1792), ea reprezentând o adevărată polemică teoretică îndreptată împotriva ideilor autorilor de teorii politice şi

filosofice care, pe de-o parte spărgeau prejudecățile creând un spațiu al universalizării cetățeniei, pe de altă parte îşi menținеau intact conservatorismul în privința femeilor (vezi Locke, Rousseau, Paine). Ideile centrale ale lui Wollstonecraft sunt următoarele: femeile trebuie să devină cetățeni raționali, cu responsabilități familiare şi civice, prin urmare educația trebuie să devină o veritabilă co-educație, aceeaşi pentru ambele sexe; educația trebuie axată pe libertate, demnitate personală, independență economică; femeile trebuie să poată îmbrățişa profesii de orice tip şi să poată fi reprezentate politic. Mary Wollstonecraft nu cere în mod explicit drept la vot.

La mijlocul secolului XIX ideile se reiau pe o treaptă mai coerentă politic şi se leagă de numele lui John Stuart Mill (*Subjection of Women,* 1869) şi ale Harriettei Taylor, prietena şi apoi soția acestuia (*Enfranchisment of Woman,* publicată anonim). Urmând în bună măsură ideile lui Taylor, Mill consideră că femeile sunt tratate ca sclave şi slugi, sunt sexul oprimat şi că subordonarea unui sex de către altul este un lucru condamnabil. Ceea ce numim „natura femeii" este o creație artificială. Femeile trebuie să aibă drepturi egale cu ale bărbaților. Mill a fost primul parlamentar britanic care a propus votul pentru femei, în 1867, dar propunerea sa nu a fost acceptată.

Termenul feminism se pare că a fost folosit pentru prima oară în 1895, în Marea Britanie.

Tot în secolul al XIX-lea începe să se dezvolte coerent mişcarea feministă din Statele Unite. Actul fondator al acesteia este socotit **Convenția de la Seneca Falls**, din 1848. La această convenție ai participat aproape 300 de persoane dintre care 40 de bărbați. *Declarația sentimentelor,* citită public cu această ocazie şi construită după modelul *Declarației de Independență*, cere abolirea tuturor formelor de discriminare bazate pe sex, o legislație care să de acces egal la proprietate, divorț şi la vot. Principalele autoare ale acestei declarații au fost Elizabeth Cady Stanton şu Lucretia Mott. Dreptul la vot a fost acordat treptat, în diferite state americane, începând cu 1869 (Wyoming). Dar procesul de universalizare a votului a fost lung. Marea limită a acestei mişcări a fost lipsa ei de solidaritate cu mişcarea pentru drepturile persoanelor de culoare.

În Marea Britanie militantismul mişcării sufragetelor s-a extins după 1905. Primul război mondial a demonstrat că femeile pot să preia producția economică în locul bărbaților şi acest fapt a fost folosit ca argument pentru drepturi politice. Dreptul de vot deplin (pentru toate femeile majore) s-a obținut în 1928.

În Țara Românească, *Proclamația de la Islaz* (1848), prevedea, la articolul 16, „Instrucție egală şi întreagă pentru tot Românul de amândouă sexele” . În 1866, Cezar Bolliac susține în Parlamentul României universalizarea votului indiferent de clasă, avere sau sex, dar „Eliade Rădulescu, democratul de la 1848, combate cu toată energia concepția lui Bolliac, în care vede o exagarare primejdioasă, în orice caz o utopie, pe care o numeşte *boliaclâc”* (Botez, 1990: 125).

Lupta feministelor române pentru drepturi civile şi politice s-a intensificat după 1866 (vezi cronologia mişcării feministe româneşti). În 1895, *Liga femeii române* prezintă Parlamentului României o petiție pentru drepturi şi pentru legiferarea recunoaşterii paternității.

Constituția din 1923 nu include dreptul de vot pentru femei, dar menționează faptul că acest drept va face obiectul unei legi speciale. În 1929 femeile capătă drept de vot la nivelul comunei. Constituția lui Carol al II-lea dă drept de vot femeilor care au împlinit 30 de ani, dar, în condiții de dictatură acest drept nu a fost exercitat. În Constituția din 1946 se introduce votul universal pentru populația ajunsă la vârsta majoratului, fără nici o discriminare.

Feminismul valului I a răspuns problemelor predilecte ale unor categorii de femei:, cele albe, de cultură europeană, aparținând clasei de mijloc. El s-a adresat mai puțin problemelor rasiale şi a celor specifice femeilor muncitoare. Achizițiile majore ale acestei etape au fost: accesul femeilor la educația superioară, reforma învățământului gimnazial şi liceal, deschiderea accesului femeilor la unele profesii de la care erau excluse (mai ales cea de medic), recunoaşterea dreptului de proprietate pentru femeile măritate, îmbunătățiri ale legislației asupra divorțului şi custodiei asupra copiilor şi, treptat, obținerea dreptului la vot.

Feminismul valului II

La mijlocul secolului XX, după o lungă perioadă de militantism feminist, drepturile egale între bărbați şi femei au devenit o realitate normativă pentru cele mai multe femei din lume (ONU a impus acest lucru pentru țările membre). Părea că feminismul şi-a atins scopul şi şi-a pierdut rațiunea de a exista. Numai că egalitatea dintre femei şi bărbați s-a păstrat la nivelul legislației şi a devenit prea puțin un fapt de viață.

Genericul sub care se desfăşoară cel de-al doilea val este cel al **diferenței şi eliberării.** Aceasta îl distinge de primul val, care s-a structurat sub semnul **egalității** în drepturi. Primul val a avut prin excelență un caracter individualist şi reformist, dar consecințele sale în condiția juridico-politică a femeilor au fost realmente revoluționare, comparativ cu situația anterioară

Anumiți teoreticieni consideră că momentul începutului a ceea ce s-a numit feminismul valului II l-a constituit apariția şi receptarea publică a cărții lui Betty

Friedan *The Feminine Mystique*, în 1963. Din alte perspective de analiză, momentul apariției feminismului celui de-al doilea val, îndeosebi ca perspectivă teoretică, a fost marcat de apariția cărții Simonei De Beauvoir, *Al doilea sex*, în 1949. Ambele lucrări încearcă să fie răspunsuri la întrebarea „de ce, în ciuda egalității formale, femeile rămân cetățene de rangul al doilea", sau, cu alte cuvinte, trebuie oare ca femeile să „devină bărbați" (după cum susține S. de Beauvoir) pentru ca ele să fie egale cu bărbații?

The Feminine Mystique (lucrare care scoate vălul confortabil de pe situația americancelor casnice, cu imagine de femei împlinite), a avut un impact suficient de mare ca să o determine pe Friedan să fundeze National Organisation for Women (NOW) în 1966. Această organizație a avut ca prioritate pe agendă problema egalității de şanse în educație, muncă, a nediscriminării, a participării depline şi egale, a parteneriatului între bărbați şi femei

Modul în care a evoluat feminismul valului II diferă în cele câteva mari culturi în care acesta a avut un impact semnificativ.

În Statele Unite s-a creat *Women's Liberation Movement* (pe scurt, în expresie populară, *Women's Lib*). Această mişcare s-a orientat în principal asupra drepturilor civile şi a avut o legătură substanțială cu acțiunile contra războiului din Vietnam, cu mişcarea pentru drepturile persoanelor de culoare, cu mişcările studențeşti din anii 60, cu alte cuvinte cu ceea ce a fost cunoscut sub numele de „noua stângă" . Feminismul american al acestei etape debutează cu un proces important de **trezire a conştiinței**, se desfăşoară sub lozinca „**ceea ce este personal, este politic**" şi găseşte un concept explicativ important, pe cel de **patriarhat** (vezi şi Anne Kodt, *Radical Feminism,* 1973). De asemenea, se întăreşte ideea de solidaritate cu femeile de culoare („sisterhood is powerful"). Acestă solidaritate este în general pusă sub semnul îndoielii de către afro-americane. Discursul acestora din urmă s-a axat pe problema dublei poveri: a celei de sex şi a celei de rasă.

În Franța feminismul valului al doilea debutează în contextul revoltelor din 1968 şi odată cu constatarea că femeile angrenate în aceste revolte sunt segregate ca să presteze roluri feminine. Se formează Mouvement de Liberation des Femmes (Mişcarea de Eliberare a Femeilor), pe surt, MLF. Simone De Beauvoir se alătură acestei mişcări, radicalizându-se ea însăşi şi asumându-şi în mod deschis statutul de feministă.

În Anglia, British Women's Liberation Movement s-a asociat cu stânga radicală, concentrându-se pe o agendă care includea: plată egală pentru muncă egală, acces egal la orice tip de educație, acces liber la contracepție şi avort, creşe accesibile 24 de ore, autonomie sexuală. Femeile s-au considerat o clasă oprimată. Această mişcare, ca şi cele din SUA şi Franța, s-a bucurat de participarea mare a femeilor din clasa de mijloc, mai puțin a femeilor muncitoare.

În toate cazurile, feminismul a avut şi o puternică mişcare a lesbienelor (în ideea: feminismul este teoria, lesbianismul practica). Lesbianismul, asociat preponderent feminismului radical, a reprezentat doar o parte a acestei mişcări a valului al doilea al cărui rol a fost acela de a lupta împotriva sex-rolurilor, aşa cum erau ele conturate şi cum mai sunt şi actual, în majoritatea cazurilor, precum şi a ierarhizării importanței acestora (rolurile „feminine" sunt socotite secundare, mai puțin importante social).

Feminismul valului al II-lea a reprezentat şi o importantă creație teoretică. Aceasta a fost posibilă odată cu introducerea şi răspândirea, în universități, a studiilor despre femei, studiilor de gen şi studiilor feministe (după 1970). Cercetarea şi teoretizarea au ajuns la un înalt nivel de rafinament.

Autoarele şi lucrările care au influențat major teoria politică şi mişcarea feministă sunt, în principal, următoarele: Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Kate Millett, *Sexual Politics*, Robin Morgan, colecția *Sisterhood is Powerful* (USA), Germaine Greer, *Female Eunuch,* Juliet Mitchel, *Woman's Estate,* Sheila Rowbotham, *Woman's Consciousness* (Marea Britanie), Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme,* Julia Kristeva, *Polyloque* (Franța), Rosi Braidotti, *The Nomadic Subject* (Olanda).

Teoriile feministe ale valului II urmează calea beauvoiriană după care subiectul este construit iar subiectul femeie este construit ca alteritate (femeile sunt „celălalt", bărbații sunt „sinele"). Construcția femeii ca alteritate şi realitate secundă este răspândită în întreaga cunoaştere semnificativă: în religie şi mituri, în filosofie, politică, în cultura populară. Pentru ca să se poată regăsi în calitate de subiect (inclusiv politic), femeile trebuie să plece de la propriile experiențe ca centre ale cunoaşterii. Feministele franceze insistă asupra limbajului, cu ajutorul psihanalizei lacaniene şi a structurilor falocentrice proprii limbajului pe care ni-l însuşim în socializarea timpurie. Intrarea în ordinea simbolică se face prin limbaj şi înseamnă intrarea în Legea tatălui. Deconstruind acest limbaj, feministele de cultură franceză

încearcă să construiască o identitate femeiască autentică. Ideile lor au fost preluate, cu rezerve critice, în toate celelalte arii mai sus pomenite. Feministele americane se concentrează asupra arsenalului prin care se naşte şi menţine patriarhatul ca instituţii, practici şi ideologie, inclusiv pe felul în care patriarhatul este internalizat de către femei (femeile sunt aparent complice ale acestor structuri, pentru că întreaga cultură le creează şi întreţine o astfel de dependenţă). Întreaga cultură este ideologic infuzată de către patriarhat (vezi Mary Daly, *Pure Lust*).

În România cel de-al doilea val nu s-a putut dezvolta concomitent cu mişcarea apuseană. El trebuie recuperat în perioada postcomunistă, în mod specific, având în vedere tendinţele spre instaurarea formelor moderne ale patriarhatului (tendinţa spre creşterea dependenţei economice şi de status a femeilor, asociată cu revigorarea culturală a patriarhatului tradiţional).

Deşi există numeroase puncte comune, „feminismul diferenţelor", aşa cum a fost numit valul al doilea, este al diferenţelor în mai multe sensuri: cel programatic este cel prin care femeile trebuie să se vadă prin proprii ochi, prin experienţele şi particularităţile lor, din perspectivă femeiască (să părăsească statutul de obiect în favoarea celui de subiect al cunoaşterii şi politicii). Dar celălalt sens al diferenţelor vizează feminismul însuşi, multiplicitatea formelor sale de manifestare şi teoretizare, în funcţie de accentele particulare a fiecărei grupări. Feminismului liberal şi celui marxist (regăsibile şi în primul val), li se adaugă feminismul radical (poate cea mai originală orientare), ecofeminismul, feminismul postmodern. Cel din urmă deschide şi poarta pentru orientările următoare: postfeminismul şi feminismul valului III.

Al doilea val al feminismului a însemnat, oricât ar fi el de controversat, o serie de câştiguri semnificative pentru femei: a dezvoltat dezbaterea şi politicile legate de relaţia între public şi privat în drepturi familiale, în posibilitatea de control a sexualităţii şi reproducerii, în plată egală, acces la profesii socotite „masculine", în politică şi administraţie. Nu este mai puţin important faptul că femeile au câştigat în contextul teoriilor feministe, avansând serios în calitate de subiecţi creatori..

Contestările principale ale achiziţiilor valului II sunt legate de faptul că a reflectat prea puţin experienţele femeilor de culoare, a celor sărace, ale orientalelor, est-europenelor. De aceea, următoarea etapă se pregăteşte să fie valul unui „noi" (feminismul valului III, vezi **postfeminismul şi feminismul valului III**), mult mai lărgit, reflectând o multitudine de experienţe femeieşti, fără să mai privilegieze

perspectiva „femeilor albe din clasa de mijloc” şi nici să mai fie accentuat euro-centrică.

Feminismul valului III

La sfârşitul anilor ’80, începutul anilor ’90, mai ales odată cu proliferarea abordărilor postmoderne, îşi face apariţia feminismul valului al III-lea. Conştientizarea intrării într-o nouă etapă este determinată de faptul că vechile cadre conceptuale, bazate pe universalism, asemănare, dualisme (natură-cultură, public-privat) şi-au pierdut relevanţa în favoarea contextualizării şi întrupării. Modul standard de analiză condusese la întărirea separaţiilor caracteristice gândirii dihotomice, cel puţin din punct de vedere epstemic. Vechile cadre conceptuale devin nesatisfăcătoare. Elizabeth Grosz consideră că această etapă este un „feminism al autonomiei”, care se distanţează de feminismele clasice cantonate în problema dominaţiei paradigmelor masculine (Grosz, 1988). Acest feminism pleacă mai degrabă de la relevanţa pluralităţii de experienţe pe care o au femeile. Accentul nu mai cade asupra diferenţelor între bărbaţi şi femei, ci asupra diferenţelor între femei situate în contexte sociale şi politice particulare.

În 1995 apar două cărţi: *Listen Up: Voice from the Next Feminist Generation* (ed. Rebeca Walker, New York, Anchor Books) şi *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism* (ed, Barbara Findlen, Seatle, Seal Press) şi un număr întreg din revista de filosofie feministă, *Hypathia* (1997), dedicat posibilităţii unui nou val.

Abordarea nouă este mai accesibilă, mai populară şi mai narativă. Ea se referă la o nouă generaţia, denumită „Generaţia X”, caracterizată mai degrabă prin multiplicitate şi diferenţă, incluzând, pe lângă identitatea de gen şi identităţile multiple: de rasă, de clasă, de capacităţi, de orientare sexuală). Accentul cade preponderent pe puterea femeilor, distanţându-se de „abordarea conservatoare” victimistă. Manifestările acestui val debutează într-o multitudine de forme, inclusiv în dezvoltarea formaţiilor muzicale de tipul Spice Girls sau „Riot Girls” şi a formelor noi de comunicare în cyber-spaţiu. Internetul a devenit locaţia unei reţele globale în mişcarea feministă. Se naşte o nouă „generaţie politică” în contextul căreia nu vârsta contează, nici vechile cadre statale, ci mai degrabă relevanţa experienţelor asemănătoare, formate în cadre de istorie asemănătoare, apropiindu-se mai semnificativ de abordările multiculturaliste. Apropiindu-se mai mult de radicale, feminismul valului al treilea reprezintă o celebrare a diferenţelor, alterităţii, a legăturii

femeilor cu natura şi sfera privată. Scopul unui asemenea demers nu este îndepărtarea femeilor de sfera publică, ci subminarea tradiției europene în chiar modul de gândire a ceea ce este politic sau public relevant (în fapt, reprezintă o generație care şi-a asumat politic câştigurile ideilor autoarelor anilor 80, începând cu Gilligan, Chodorow, Cixous, Irigaray, Kristeva). Îndepărtându-se de tradiție, feministele valului III îşi încep demersurile de analiză chiar de la trup şi întrupare. Nu se poate asuma o perspectivă „de niciunde", fiindcă, orice persoană fiind şi trup, există doar într-un context. Trupul este „situat" în timp şi spațiu. Separarea „gen" -„sex" este abolită ca manieră de abordare. Ambele sunt tratate drept concepte care evoluează istoric. Nu există un „trup precultural" . „Corpul politic" include şi corpul femeii. Maternitatea devine la rândul ei o categorie de analiză şi un mod de construcție a identității.

Feminismul valului III este un termen socotit mai potrivit pentru starea actuală postmodernă. O astfel de asumare este o părăsire a criticilor întreprinse de postfeminism şi o reformulare a agendei feministe într-o manieră mai potrivită cu starea actuală a lucrurilor în societatea apuseană. Există, prin urmare, o „Third Wave Agenda" (Leslie Heywood şi Jenifer Drake). În cadrul acesteia se acceptă pluralismul, hibridul de orientări, faptul că oprimările diferă în funcție de context, faptul că feminismul clasic, a vizat mai degrabă femeile albe din clasa de mijloc, lăsând afară femeile de culoare, femeile sărace, orientalele, est-europenele ş.a. **Feminismul este o pledoarie, o acțiune pentru femei care trebuie să se orienteze preponderent pe capacitare („empowerment") decât pe victimism.** El trebuie să rămână prin excelență un angajament politic, nu doar un simplu stil de viață. Tot astfel de poziții pledează pentru o relație productivă între teorie şi practică, însă fără conotații esențiaiste şi cu **accent mai pregnant pe micropolitici şi politici locale**. Nici o omogenizare a feminismului nu este dezirabilă sau productivă, nu dă seama de multiplicitatea experiențelor femeieşti în contexte diferite (bell hooks, 2000).

Luând în considerare caracteristicile celui de-al trilea val, feminismul est-european se poate circumscrie acestui mod de abordare (integrarea prin diferențe şi multiplicitate). Contextul feminismului românesc determină o abordare "hibridă", la rândul său, respectiv, o combinație între agenda caracteristică valului al II-le, ratat ca integrare istorică din cauza comunismului, noile oferte localiste şi integrarea în generația politică a unei rețele situate în cyber-spațiu. Feminismul "universalist", cel al diferențelor şi cel al identităților multiple au fiecare rost şi relevanță într-un context care nu a epuizat "discursul victimist", având însă deopotrivă o nevoie acută de

politici ale "capacitării" . Un procent tot mai semnificativ de femei din România (mai ales cele tinere) experimentează de abia acum dependența economică şi de status față de bărbați, respectiv bazele patriarhatului modern (vezi *Barometrul de Gen*, 2000), astfel încât postfeminismul nu are o bază de conturare altfel decât ca opțiune culturală. El devine însă riscant ca opțiune politică singulară, deoarece obstrucționează demersurile pentru egalitatea de şanse dintre femei şi bărbați.

Postfeminismul

Postfeminismul este un termen creat de către mass-media anilor 80 şi generalizat ca etichetă pentru ceea ce media consideră o tendință a mişcării femeilor după feminismul valului al doilea. Exemplele tipice de modele postfeministe, popularizate de media sunt Madonna şi Spice Girls. De postfeminism sunt legate nume de notorietate precum Naomi Wolf, Camille Paglia, Rene Denfeld.

Termenul este coerent cu ideea de „post": modernism, structuralism, cu ideea generală că nu mai poate exista un centru ideatic comun, că „merge orice", că nu există un canon sau o agendă comună. „Post" este un prefix care denotă succesiunea, nu neapărat adversitatea. El nu arată o identitate anume, ci amorfism, polimorfism sau flexibilitate identitară, adaptare a ideologiilor la nevoile individuale. Media a propagat acest termen ca pe unul eliberator față de constrângerile ideologiei feministe a anilor 60.

Cele care acceptă să se numească direct postfeministe se conscentrează pe următoarele probleme**: identitățile personale sunt alese, nu pot să fie impuse; termenul postfeminism marchează de fapt succesul agendei feministe, deci schimbarea vizibilă a condiției femeilor; agenda nouă a feminismului se direcționează spre cultura populară şi limbaj; stilul de viață postfeminist este produsul independenței economice şi sexuale a femeilor.**

În raport cu agenda valului al doilea, postfeminismul îşi ia distanță pe următoarele coordonate: femeile nu trebuie tratate ca victime, pornografia nu trebuie condamnată, hărțuirea sexuală nu trebuie sistematic încriminată, la fel şi violul la întâlniri. Unele postfeministe asumate ca atare, cum este Rene Denfeld, atacă direct feminismul celui de-al doilea val. În cartea *The New Victorians,* 1995, ea susține că acest feminism are accente totalitare, insistă pe vulnerabilitatea femeilor şi le întăreşte autopercepția slăbiciunii şi pregătirii pentru statutul de victimă, că acele feministe se comportă ca nişte cruciate ale purității, aruncând femeile în idealuri de tip victorian, spre statutul de martire. Un astfel de feminism, susține Denfeld, aruncă femeile în

mâinile „prea-puternicilor patriarhi" şi conduce la o tratare ostilă a heterosexualității. Ca şi Naomi Wolf, Denfeld atacă feminismul academic pentru faptul că a dus teoria la un grad de rafinament şi de complexitate care au transformat feminismul într-o cabală inaccesibilă celor mai multe femei, creând un fel de „latină vulgară" pentru un cerc de inițiați.

Cele mai multe femei cu astfel de poziții nu s-au auto-etichetat ca postfeministe, ci au fost etichetate ca atare de către media. Ele nu se constituie într-un grup solidar cu o astfel de identitate asumată.

Feministele consideră astfel de propagandă, intens mediatizată, de altfel, ca pe o trădare a eforturilor lor în ultimii treizeci de ani, o reacție devastatoare, o pierdere a câştigurilor obținute atunci, o „aruncare într-o etapă prefeministă" (Tania Modleski, 1990). De altfel, ideea sfârşitului feminismului este creată de către mass-media. Aceasta susține că s-a dus vremea feminismului, că a trecut „moda" unui astfel de curent. Mesajul nu este însă acela că cerințele de echiate de gen s-au rezolvat, ci că femeilor nu le mai pasă de astfel de cerințe. Este o permanentă critică pseudo-intelectuală şi o continuă ironie la adresa feminismului. Germaine Greer (1999) argumentează că postfeminismul este o creație a corporațiilor multi-naționale care tratează femeile ca pe propriul lor teritoriu, educându-le să devină păpuşi Barbie care pot să aibă de toate: carieră, familie, copii, frumusețe, tinerețe, satisfacții sexuale, prin întreaga rețea de servicii şi mărfuri care asigură o astfel de imagine (chirurgie plastică, pilule, creme, modă, hrană specială, lifting, fitness). Post-feminismul, susține Greer, este un lux vârât pe gât de către marile companii ale vestului dezvoltat, altor lumi în care femei foarte sărace lucrează pe mai nimic să producă pentru succesul vesticelor din clasa de sus şi din clasa de mijloc. Principala motivație a îndoctrinării prin media în privința posfeminismului vine din dorința de descătuşare a industriei de reclame şi filme față de limitele impuse sub influența agendei feministe: tratarea femeilor ca obiecte sexuale, încurajarea disprețului şi violenței față de femei.

Agenda feministă s-ar fi încheiat, dacă, mai întâi de toate, patriarhatul ar devenit o amintire istorică. Cu vorbele radicalelor: „**Voi fi post-feministă într-o eră post-patriarhală" .**

Un procent tot mai semnificativ de femei din România (mai ales cele tinere) experimentează de abia acum dependența economică şi de status față de bărbați, respectiv bazele patriarhatului modern (vezi *Barometrul de Gen*, 2000), astfel încât postfeminismul nu are o bază de conturare altfel decât ca opțiune culturală, pentru o

elită restrânsă, eventual de vedete de divertisment TV. El devine însă riscant ca opțiune politică, deoarece obstrucționează demersurile pentru egalitatea de şanse dintre femei şi bărbați.

Doctrine feministe

Feminismul liberal

Liberalismul este orientarea politică specifică societăților capitaliste democratice. În centrul său se află drepturile omului, tratate mai ales în liberalismul clasic ca drepturi negative. Statul are ca primă datorie să asigure libertatea individului în exercitarea drepturilor sale, cele fundamentale fiind socotite viața, proprietatea, căutarea fericirii. „Individul" liberalismului este considerat rațional singular, neutru, caracterizat prin discernământ în stabilirea şi urmărirea propriilor interese, este un individ autonom. Libertatea sa nu poate să fie îngrădită decât de libertatea altui individ. Drepturile sale sunt universale: nu contează nici o altă caracteristică în afara faptului de a fi om (sexul, rasa, etnia, starea materială, comunitatea, cultura ş.a). Mecanismele economice capabile să asigure exercitarea libertăților şi drepturilor personale sunt cele specifice pieței libere, concurențiale. Competiția liberă este sursa bunăstării personale şi sociale. Între sfera publică şi cea privată trebuie menținută o distincție fermă, astfel încât statul să nu intervină direct asupra celei de-a doua decât în sensul asigurării libertății de acțiune.

Feminismul liberal pledează, la nivelul acțiunii şi teoriei politice, pentru egalitatea în drepturi între femei şi bărbați. Cele mai importante câştiguri ale primului val de feminism s-au aşezat în cadrele mişcării liberale. Debuturile ideilor liberale le întâlnim în contextul teoriilor feministe de la sfârşitul secolului al XVIII-lea (vezi Wollstonecraft, Condorcet, von Hippel). În economia influenței feminismului liberal, un rol crucial l-a jucat J. St. Mill, atât ca teoretician cât şi ca politician (*Despre libertate* şi mai ales *Aservirea femeilor* (1869). Supozițiile principale sunt următoarele: facultatea rațiunii este aceeaşi la ambele sexe, prin urmare, femeile, ca şi bărbații, sunt capabile să-şi urmărească propriile interese, să se autoguverneze, sunt ființe autonome. Nu există nici un motiv altul decât obstacolele artificiale, create de către societatea tradițională pentru ca femeile să acceadă la profesii şi politică. Ele sunt constrânse să se circumscrie sferei private a familiei şi să depindă de bărbați ca protectori. Pentru ca această condiție aservită să fie schimbată, este necesar ca femeile să beneficieze de autonomie, drept la proprietate, aceleaşi drepturi la divorț, să aibă drepturi egale la educație şi muncă, la reprezentare politică şi la vot. Mill păstrează însă ideea diviziunii sexuale a muncii. Activitățile casnice revin femeilor, dar ele trebuie să aibă posibilitatea alegerii libere între competiție profesională şi rolul de

soţii şi mame. H. Taylor consideră o crimă izgonirea unei jumătăţi din competitori, odată ce concurenţa este lege generală a societăţii capitaliste. Opţiunea: sau competiţie liberă pe piaţa muncii şi în politică, sau căsătorie, reprezintă un progres faţă de conservatorismul universal care a precedat-o, acesta din urmă predestinând femeile doar pentru roluri casnice (vezi de exemplu J.J.Rousseau care consideră că, în ciuda egalităţii de la naştere, femeile trebuie să rămână în sfera privată în roluri de soţii şi mame pentru a păstra „legătura între bărbat şi natură" în *Emile sau despre educaţie*). Dar menţinerea ideii că femeilor le revine munca domestică şi de creştere a copiilor face ca strategia liberală propusă de către Mill să fie valabilă doar pentru o elită. Ea este prin excelenţă o strategie excepţionalistă. La întrebarea: cine se ocupă de menaj şi de creşterea copiilor în familiile unde femeile aleg cariera, răspunsul liberal este: o altă femeie. „Sau carieră, sau familie" creează în realitate o nouă discriminare pentru femei. Comunismul va practica strategia: „Şi carieră şi familie", „corectând" liberalismul prin dubla exploatare a femeilor prin lipsa parteneriatului domestic şi a menţinerii patriarhatului tradiţional combinat cu egalitarismul comunist.

Obiecţiile din urmă în privinţa limitelor abordării liberale au început să fie intens evidenţiate în cadrul feminismului valului II. În principal, ele sunt următoarele:

Neutralitatea de gen a individului liberal nu este altceva decât masculinitatea universalizată (experienţă bărbătească extinsă la ambele sexe). Individul liberal este dezlegat de obligaţii faţă de alţii, este independent şi autosuficient şi, în mare măsură, destrupat. Sarcina, naşterea şi hrănirea naturală a copiilor, desigur că nu sunt „neutre la gen" şi nu pot fi încadrate fals în conceptul universal de „concediu de boală" fiindcă nu reprezintă o dizabilitate. Liberalismul vizează, atunci când pretinde neutralitate, doar munca productivă, nu şi pe cea reproductivă (vezi Carole Pateman, 1989).

Drepturile şi libertăţile formale nu au decât un rol limitat în asigurarea libertăţii şi afirmării femeilor. Omogenitatea de tratament între bărbaţi şi femei, sub aspect juridic şi politic, duce într-o măsură semnificativă la orbirea faţă de diferenţele culturale şi de roluri între cele două sexe, mai ales în privinţa diviziunii muncii. Egalitatea legală nu corectează cu nimic inegalitatea reală în privinţa muncii casnice, a diferenţei de venituri şi inegalităţii de acces la putere şi resurse. Rămânând gospodine şi mame în exerciţiu, femeile nu pot să fie competitoare egale pe piaţa muncii, au un handicap real în competiţie. Meritocraţia invocată ca principiu liberal se aplică celor eliberaţi de activităţile de hrănire şi îngrijire. Sfera privată a familiei nu

are aceleaşi înţelesuri pentru femei şi bărbaţi, nici timpul liber (viaţa de acasă este tratată ca relaxare şi refacere după muncă în cazul bărbaţilor, ca al doilea loc de muncă, dar neplătit în cazul femeilor). În ultimă instanţă, nici liberalismul nu elimină ideea că diviziunea sex-rolurilor este „naturală" şi nu construită de o întreagă istorie patriarhală.

A opri statul de la intervenţie în viaţa privată este un principiu liberal central. Criticile feministe susţin că pe această cale statul ignoră violenţa domestică şi nu protejează individul ca atare, ci o colectivitate (familia) în care nu se mai aplică drepturile individuale, nici ideea generală de dreptate iar inegalităţile sunt ignorate. Criticând de pe poziţii feminist-liberale liberalismul rawlsian, Susan Moller Okin (1989) socoteşte că principiile dreptăţii trebuie extinse atât în sfera privată a familiei prin asigurarea drepturilor individuale şi la acest nivel (protecţia faţă de abuzuri), cât şi în sfera publică, prin asigurarea egalităţii de şanse.

Dacă experienţa liberală relevă că uneori neintervenţia statului conduce chiar la încălcarea libertăţilor individuale, experienţa ţărilor comuniste relevă faptul opus: intervenţia statului în viaţa privată transformă patriarhatul clasic într-un patriarhat de stat. Familia a fost utilizată ca refugiu faţă de statul abuziv şi omniprezent, viaţa privată între familie şi prieteni a devenit sursă de autoexpresie şi menţinere a identităţii personale. Din acest motiv, în tranziţia post-comunistă a fost adesea îmbrăţişat liberalismul ca „soluţie unică" la răul social al comunismului.

Actual, discuţiile asupra dreptului la viaţă privată vizează în mod deosebit dreptul femeilor la privatitate în interiorul familiei, accentul pe asigurarea dreptului persoanei de a-şi controla o parte a vieţii proprii.

Liberalismul are în interior virtuţi prin care poate să slujească multor scopuri feministe. Cu argumente liberale s-a pledat şi obţinut dreptul la avort (dreptul de proprietate asupra facultăţilor reproductive, dreptul la liberă alegere), asistenţă pentru creşterea şi îngrijirea copiilor (condiţii egale în competiţie), restrângerea sexismului în instituţii şi în media (egalitate de tratament, dreptul la o imagine demnă), legi anti-pornografie şi anti-prostituţie. Liberalismul însuşi poate fi tratat ca un instrument de eliberare a femeilor de „capitalismul patriarhal" (vezi Zillah Eisenstein, 1981).

Influenţa femeilor în democraţiile liberale nu poate însă să fie izolată de semnificaţia prezenţei şi reprezentării intereselor lor ca grup aflat în poziţia de a-şi pune problemele pe agenda politică. Odată ce aceste probleme devin vizibile politic, pot conduce la acte normative şi instituţii menite să le rezolve. Astfel, distincţia rigidă

public-privat se estompează în mod semnificativ în privința drepturilor (vezi Ann Phillips, 1991).

Cu toate criticile care pot fi pe drept formulate, liberalismul rămâne teorie şi politică aflate într-o bună alianță cu feminismul drepturilor, mai ales prin aceea că insistă pe depăşirea obstacolelor în autoafirmare şi mai puțin pe victimism. Sprijină, cu alte cuvinte, strategiile afirmative mai accentuat decât pe cele protective.

Liberalismul feminist pledează pentru reformarea sex-rolurilor, eliminarea sexismului în educație şi din practicile instituționale, accentuează asupra integrității, reciprocității şi parteneriatului de gen în viața publică şi privată.

„În contrast cu această abordare, liberalii români actuali par să preia grosso-modo ideea mâinii invizibile, suficiența egalității în fața legilor. Cu alte cuvinte, strategia lor este opacă la nedreptatea de gen...În plus de aceasta, ca şi alte familii politice româneşti, liberalii noştri par încă indiferenți la reforma socială" (M.Miroiu, 1998). Acest fapt poate să fie contracarat chiar din interiorul liberalismului, prin practicarea politicilor predicate: accesul egal la competiție, strategii de dezvoltare ale autonomiei şi autoafirmării persoanei. O astfel de strategie liberală românească are premise să se contureze în anul 2001. Opacitatea la dimensiunea de gen a politicii conduce la o înrăutățire vizibilă a situației femeilor în raport cu bărbații, la un acces mult mai scăzut la profesii cu venituri ridicate, la poziții marginale de influență şi decizie. Cu alte cuvinte, lipsa unui feminism liberal ca ofertă politică asumată, lezează promovarea principiului liberal al competiției egale (vezi PNUD 2000 şi FSD 2000) şi facilitează tendința pregnantă spre patriarhatul modern.

Feminismul marxist

Spre deosebire de socialism ale cărui concepte centrale sunt cele de dreptate şi egalitate, marxismul accentuează asupra conceptul de revoluție proletară. Doar revoluția va pune capăt exploatării, indiferent de sfera ei de manifestare..

Dacă putem vorbi despre un feminism marxist, nu putem totuşi vorbi despre un feminism marxian (al ideilor lui Marx). Karl Marx nu poate fi socotit un teoretician feminist odată ce nu a tratat şi nu a studiat aservirea femeilor ca pe o problemă majoră. Pe Marx l-au interesat mecanismele de exploatre ca mecanisme de producere a plusvalorii (*Capitalul)*, eliberarea proletariatului din formele de exploatare de tip capitalist (*Manifestul Comunist*), critica liberalismului (a teoriei despre natura umană universală, a drepturilor universale, *Ideologia germană*). Marx, ca şi Lenin mai târziu,

au descurajat o separare a mişcării femeilor, considerând, că revoluția proletară este soluție universală pentru ambele sexe. Există însă câteva atuuri prin care marxismul ca metodă de analiză a putut deveni aliat al feminismului: ideea că "natura umană" nu este decât produsul influențelor unui mediu social-istoric concret, omul este considerat "suma relațiilor sale sociale", determinismul economic, caracterul istoric al fiecărei forme de organizare socială, teoria alienării (a muncii alienate). În diverse feluri, marxismul a fost preluat în feminism ca mod de analiză.

Spre deosebire de Marx, Friederich Engels s-a aplecat asupra genezei şi evoluției relațiilor de gen în lucrarea: *Originea familiei, proprietății private şi statului* (1888). În această lucrare, Engels ia în considerare existența a două sfere: pe cea a producției (în cadrul căreia se produc mijloacele materiale de existență) şi reproducerii (în cadrul căreia sunt produşi cei care devin producători), ambele cu importanță egală în reproducerea societăți omeneşti. Cele două sfere se caracterizează prin exploatare şi oprimare în societatea împărțită în clase. Familia nu este "naturală", ci produs al evoluției sociale şi este influențată în evoluția ei de către relațiile economice de producție. Preluând ideile antropologului Morgan, Engels analizează matriarhatul, apariția monogamiei, aservirea femeilor odată cu apariția proprietății private (cauzele economice ale supremației bărbăteşti), analizează exploatarea femeilor în fabrici, hărțuirea sexuală de către patroni, naşterile lângă maşini. Tratează familia burgheză ca "prostituție în favoarea unui singur bărbat" şi relevă dispariția acestui fenomen în familia proletară unde ambii soți sunt salariați. Umilirea femeilor va dura atâta timp cât ele vor fi silite să se vândă. Pentru abolirea oprimării femeilor este necesar ca munca menajeră să devină muncă industrială, iar creşterea copiilor trebuie să devine o problemă publică. Ambele sfere, şi cea productivă şi cea reproductivă, sunt influențate de ideologii care mențin relațiile de exploatare.

Feminismul marxist occidental îşi asumă faptul "căsătoriei nefericite" a celor două doctrine, dar relevă potențialul emancipator al marxismului. Scopurile feminismului marxist sunt, în principal, următoarele: să descrie bazele materiale ale aservirii femeilor şi inegalitatea economică drept sursă a conştiinței inferiorității lor (Nancy Hartsock, 1979), relația între statutul femeilor din diferite etape istorice şi modurile de producție, să utilizeze analogiile posibile între femei ca grup şi înțelesurile marxiste ale claselor exploatate. Sheila Rowbotham, de exemplu (1973), relevă faptul că separația sferelor muncă şi recreere este valabilă doar pentru bărbați.

Pentru ei casa este un refugiu față de lume şi o expresie a timpului liber. Pentru femei, casa este loc de producție. Munca femeilor contribuie deopotrivă la reproducerea capitalismului şi patriarhatului.

Marxismul este criticat chiar în interiorul orientării feministe care se socoteşte marxistă, prin incapacitatea de a se adresa altor forme de opresiune în afara celor de clasă, cum ar fie cele de sex şi rasă, precum şi pentru faptul că, pe fond, nu reprezintă şi o soluție anti-patriarhală. Rămân pertinente analiza surselor alienării, dicursul asupra exploatării şi materialismul, mai ales pentru țările aflate în zine sărace ale globului (vezi MacKinnon, 1989) Marxismul a fost supus criticilor în analizele feministe ale anilor 60- 80 în contextul stângii franceze şi psihanalizei, în special pentru excesul de determinism economic în explicarea opresiunii. Dacă este încă utilizat ca metodă critică, el este complet abandonat ca soluție. În nici un context feminist influențat de marxism nu se mai invocă revoluția proletară ca soluție pentru sfârşitul aservirii femeilor.

Cele mai semnificative critici vin din experiențele femeilor din țările comuniste. Departe de a fi fost o soluție la alienare, comunismul a reprezentat o alienare generalizată. Familia partenerială nu a existat. Femeile au fost supuse dublei zile de muncă. Proiectul ideologic al "omului nou" lipsit de caracteristici de gen a însemnat o educație omogenă care neagă diversitatea, atacă valorile feminine şi masculine şi alocă partidului stat puterea patriarhală discreționară în ambele sfere. Există însă şi câştiguri în privința tratării femeilor, relațiilor de gen şi creşterii copiilor. Comunismul a încurajat un egalitarism (statutul de "tovarăşi de viață" pentru femei şi bărbați), a implicat statul în creşterea copiilor generalizând creşele şi grădinițele, a egalizat salariile, a încurajat participarea femeilor la organisme de decizie prin sistem de cote, procedând în general prin contraselecție (alegerea femeilor după criteriul fidelității față de partid şi nu a calităților lor profesionale, procedură care a fost aplicată de altfel şi în cazul bărbaților). Dar, în acelaşi timp cu preluarea grijii şi educației a preluat şi monopolul cultural şi ideologic, îndoctrinând într-o direcție unică. Lipsa de performanță economică a produs o societate a penuriei care a condus la supraviețuire cu mijloace paupere, lăsată mai ales în grija femeilor. În unele țări controlul statului a căpătat aspecte aberante de felul politicilor pronataliste din România, femeile pierzându-şi libertatea de decizie în privința sexualității şi reproducerii (vezi Kligman 2000, M. Miroiu, 1995, Băban, 1996, Drakulič, 1991).

Feminismul socialist

Spre deosebire de marxism care consideră ca soluție unică pentru instaurarea unei societăți drepte, revoluția proletară şi dispariția claselor sociale odată cu dispariția proprietății private, doctrina socialistă se concentrează asupra tipurilor de reforme care pot conduce la scăderea şi dispariția inegalității economice şi sociale, la o societate mai echitabilă.

Feminismul socialist îşi are originea în socialismul utopic a lui Saint Simon, Charles Fourier şi Robert Owen. Toți trei se referă la mijloacele prin care se poate instaura o societate dreaptă, respectiv la trecerea spre o societate în care repartiția după muncă se poate transforma în repartiție după nevoi. Calea de trecere spre o astfel de societate nu este revoluția, ci exemplaritatea unor experimente sociale asupra unor comunități care reuşesc să trăiască potrivit acestor principii (falanstere). Societatea se poate schimba prin efort şi bunăvoința de a micşora nedreptatea. În contextul falansterelor s-au creat şi primele creşe şi grădinițe ca soluții instituționale la creşterea copiilor mici în condițiile în care mamele lucrează. Critica marxistă a socialismului utopic a vizat faptul că nu se renunță la privilegii de clasă prin bunăvoință. Feminiştii au criticat la rândul lor ideea că bărbații ar renunța la monopolul puterii şi privilegiilor de sex doar fiindcă sunt considerate nedrepte față de femei.

Socialiştii, deşi au întreprins o critică accentuată a organizării de tip capitalist, nu au insistat asupra ideii că acesta ar trebui sau ar urma să dispară.

În ce priveşte socialismul feminist al secolului XX, el a avut în principal următoarea agendă practică: crearea şanselor egale în educație şi pe piața muncii, plată egală pentru muncă egală, liberalizarea avorturilor şi a legislației în privința divorțului, acces la poziții de putere, sprijinul statului pentru creşterea copiilor, îmbunătățirea condiției mamelor, concedii de maternitate şi de îngrijirea a copiilor, intervenția instituțiilor abilitate pentru siguranța de circulație a femeilor, reducerea şomajului. Agenda teoretică s-a referit preponderent la critica individualismului liberal, argumente pentru ideea că subiectul (femeia, în acest caz) este un construct social-istoric cu sensuri variabile, biologia ne având un rol în destinul social, care depinde de cu totul alte variabile. Tendințele feministelor socialiste nu au fost niciodată separatiste. Ele au militat alături de bărbați împotriva diferitelor forme de inechitate. Agenda teoretică şi politică a fost construită pe baza cercetării istorice şi empirice, prin intermediul mişcării sindicale şi a contribuțiilor teoretice ale feminismului academic. Succesul cel mai important al feminismului socialist a fost

marcat îndeosebi în țări cu guvernări social-democrate (țările nordice ating în această privință, cea mai ridicată cotă de realizare a agendei feministe).

Fiind centrat pe problema egalității, feminismul socialist a răspuns mai puțin nevoilor grupurilor diferite (rasiale, etnice, de orientare sexuală) şi a fost mai puțin spectaculos în sensul creației teoretice. Există totuşi creații notabile, cum ar fi tendințele de sinteză între teoriile socialiste şi psihanaliză (Juliet Mitchell, 1974), precum şi analize ale alienării în forme cum ar fi cele sexuale, materne şi intelectuale, influențate în bună măsură de valorile culturale în societate (Alison Jaggar, 1983).

Feminismul radical

Feminismul radical s-a configurat în America de Nord din nemulțumire față de stânga radicală a anilor 60 şi de marginalizarea spre care tind să fie împinse problemele femeilor indiferent de ideologia profesată de către diferite orientări politice.

Feminismul radical este produsul celui de-al doilea val şi, în acelaşi timp, exponentul cel mai îndrăzneț, mai proeminent şi mai mediatizat al acestuia. Până la apariția feminismului radical, celelalte orientări căutau mai ales strategii de egalitate şi de conciliere cu bărbații, erau şi strategii de *captatio benevolentiae*. Formula radicală are însă o altă agendă în care separatismul teoretic şi politic față de bărbați devine adesea o necesitate. Această agendă îşi leagă conținutul de câteva lucrări importante cum ar fi: *The Dialectic of Sex,* a Shulamithei Firestone, *Sexual Politics,* a lui Kate Millett, *The Creation of Partirchy,* a Gerdei Lerner şi *Gyn\Ecology,* a lui Mary Daly.

Ideile principale conținute în agenda radicală sunt următoarele:

- Femeile sunt aservite ca femei (pentru că sunt femei) iar opresorii lor sunt bărbații. Puterea bărbătească trebuie înțeleasă şi analizată ca ireductibilă în raport cu celelalte forme (de clasă, de rasă).
- Întreaga ordine de gen în care oamenii gândesc, utilizează limbajul, trăiesc, construiesc instituții, se clasifică în termenii distincției feminin-masculin, este social construită şi nu are nici o bază naturală (din faptul că femeile sunt dotate să poarte viață, nu putem deduce câtuşi de puțin inferioritatea lor intelectuală şi lipsa lor de autonomie). Această ordine se regăseşte în religie, politică, economie, cultură.
- Oprimarea de tip patriarhal este primă în raport cu celelalte şi formele de dominație şi hegemonie, iar acestea se vor perpetua atâta vreme cât cea patriarhală nu este abolită.

- Această putere se exercită şi în relaţiile private, prin urmare şi acest tip de relaţii au conotaţii politice “ceea ce este personal, e politic” .

În afara acestor obiective strategice, legate de recunoaşterea, explicarea şi deconstrucţia patriarhatului, de găsirea unui limbaj plecat din experienţele particulare şi din imaginarul femeilor, feminismul radical a avut şi are şi o agendă practică: construirea unor centre de criză şi a unor refugii pentru femei bătute, mişcări pentru asigurarea libertăţii de circulaţie pentru femei, desfăşurate sub lozinca „reclaiming the night” („daţi-ne noaptea înapoi” - în virtutea lipsei de siguranţă prin frecvenţa atacurilor şi violurilor), mişcarea „our bodies, our selves” („trupurile noastre ne aparţin”) pentru sănătatea femeilor, dezvoltarea grupurilor de „trezire a conştiinţei” . Adrienne Rich a întreprins o critică serioasă a heterosexualităţii forţate în lucrarea *Of Woman Born* şi a încurajat, alături de alte radicale, apariţia mişcării feministelor lesbiene. O anumită perioadă, modelul căutat de radicale a fost cel androgin autentic, dar acest model avea o încărcătură puternic andromorfică şi o imagine ginomorfică mai slabă, astfel încât opţiunea răspândită a fost aceea a accentului pe virtuţi femeieşti autentice descoperind în interior femeia autentică, „sălbatică”, ne atinsă de legile patriarhale (vezi Mary Daly, *Pure Lust*).

Fiind deosebit de creativ şi mergând fără reţineri în zonele critice ale relaţiilor patriarhale, feminismul radical a avut o influenţă foarte semnificativă asupra tuturor celorlalte orientări: cel marxist, psihanalitic, foucauldian. Pentru că a militat şi a încercat să construiască o cultură femeiască distinctă, oferind femeilor o cale spre autenticitate (a căutat surse de ieşire din „ventrilogismul” patriarhal, cum spune Luce Irigaray, 1974) şi pentru că a fost şi este un proiect politic gino-centric, feminismul radical este acuzat de esenţialism. Dar aceasta nu a făcut ca actualul feminism cultural să nu îşi tragă rădăcinile de bază din rezultatele obţinute în contextul demersurilor teoretice şi practice radicale.

Emergenţa „esenţialismului” aprodus o divizare a feminismului radical: pe de-o parte, feminismul radical libertarian, pe de altă parte, feminismul radical cultural. Prima diviziune (cea libertariană), a urmat drumul iniţial al radicalismului: strategia androgină, virtuţi de tipul îndrăznelii, aroganţei, inclusiv a egoismului înţeles ca autointeres. Feminismul radical cultural respinge strategia androgină în favoarea „femeităţii”, a femeiescului, nu a combinaţiei între trăsături masculine şi feminine. Femeile nu trebuie să preia şi imite valori bărbăteşti, ci să descopere în ele însele femeia autentică (vezi Daly). Cele două orientări radicale se separă şi în alte privinţe. În problema sexualităţii feminismul libertarian consideră necesară transgresarea tabuurilor legate de clasificarea bărbaţilor şi femeilor în buni şi răi, în funcţie de statutul marital sau de orientarea sexuală. Feministele cultural-radicale consideră heterosexualitatea ca o formă de organizare a societăţii care produce şi perpetuează strategiile de dominare a femeilor de către bărbaţi, fiindcă aceste relaţii sunt marcate de ordinea patriarhală. Există dezacord şi în privinţa problemei reproducerii.

Libertarienele admit posibilitatea substituirii modurilor naturale de reproducere cu cele artificiale, rolul eliberator al posibilităților artificiale (în termeni de timp şi energie), recomandă tehnologiile de control a reproducerii, contracepția, sterilizarea şi avortul. Eliberarea femeilor depinde de descotorosirea de reproducerea biologică în favoarea formelor artificiale (vezi Firestone). Radicalele culturaliste consideră că este în interesul femeilor să mențină avantajele reale şi simbolice ale procreării şi naşterii. Sursa esențială a forței femeieşti se află chiar în putința de a da viață. Nu sarcina şi naşterea duc la inferiorizarea femeilor, ci producția ideologică despre inferiorizare prin „biologie", producție care a fost generată de bărbați din cauza invidiei pe capacitatea generativă a femeilor şi pe faptul că depind de ele pentru a se naşte şi a avea urmaşi. Întregul arsenal tehnologic în privința reproducerii exprimă voința bărbătească de a lua sub control puterea femeilor de a da viață şi de a le aliena de procesul naşterii aşa cum sunt alienați ei înşişi. Ei vor să devină „tați tehnologici" (Daly, 1978).

Ecofeminismul

Ecofeminismul a apărut ca asumare a alianței între feminism şi ecologie. Orientările feministe care l-au precedat (cu excepția feminismului radical), au tins mai degrabă spre un feminism raționalist, accentuând asupra universalității rațiunii şi depărtării de „natură", tocmai pentru că asocierea simbolică femeie-natură a concurat la inferiorizarea femeilor (vezi criticile Rosemariei Reuther (1975) şi ale Carolynei Merchant, 1980). Sexismul şi speciismul au baze comune şi o logică asemănătoare a dominării şi aservirii femeilor şi naturii. Ele se bazează pe androcentrism şi antropocentrism (Plumwood, 1993).

Perspectivele ecologiste cele mai cunoscute, ecologia de profunzime (*deep ecology*), ambientalismul (*environmentalism*) şi ecologia socială, tind să ignore dimensiunea de gen şi asemănările culturale între perspectivela antropocentrică şi cea androcentrică.

Ecofeminismul asumă alianța între feminism şi ecologie tocmai prin faptul că socoteşte indisolubil legate ideologiile dominării femeilor şi naturii. Natura a fost feminizată iar femeile au fost naturalizate. (Warren, 1997). Progresul a fost înțeles în tradiția occidentală ca luare în stăpânire a „naturii" de către „rațiune" (inclusiv în sensul colonizării „barbarilor" şi „sălbaticilor", precum şi a femeilor ca femei, candidate predilecte la asocierea simbolică cu natura). Pentru a depăşi acest mod de abordare este necesar ca în perspectiva etică asupra făpturilor nonumane să se aplice concepte centrale cum ar fi cele de agent, subiect, dreptate, recunoaştere. Asocierea femeie-natură trebuie asumată şi fructificată în sensul unei empatii mai mari față de experiența de a purta şi da viață. Gândirea răsăriteană (de tradiție ortodoxă) poate să fie valorizată având în vedere valențele ecologice ale ortodoxiei, precum şi un maniheism mult mai scăzut în raport cu natura (V. Losski, în Miroiu, 1996).

Au fost formulate propuneri teoretice de depăşire a abordărilor antropocentrice ale moralei prin aplicarea unor concepte inclusiviste care să permită alianța etică între

comunitatea umană şi cea biotică (vezi convenabilitatea în Miroiu, 1996 şi dezvoltarea individuală în Cuomo, 1998).

Perspectivele ecofeministe s-au dovedit productive în analiza efectelor colonizării şi în abordarea problemelor suprapopulației. În comunitățile patriarhale în cadrul cărora femeile nu au putere de decizie asupra reproducerii şi planificării familiale, creşte probabilitatea suprapopulării. Tendința apuseană de a influența politicile de planificare în țările slab dezvoltate se izbeşte de mecanismele patriarhale, adesea ignorate de către politicienii bărbați.

Ecofeminismul se implică substanțial în dezbaterile contemporane asupra ingineriei genetice (mai ales asupra clonării), poluării, asupra efectelor ecologice şi de gen ale globalizării.

Există, în perspectiva altor abordări feministe, o serie de riscuri ale ecofeminismului, cum ar fi: esențialismul, perpetuarea unei culturi care a condus la naturalizarea femeilor (şi implicit la inferiorizarea lor), dificultatea de a concilia între priorități. Dincolo de aceste obiecții, ecofeminismul se dovedeşte deosebit de creativ teoretic şi cu un impact ridicat în activismul feminist şi ecologic.

Bibliografie

Andermahr, S. Lovell, T. Wolkowitz, C.(eds.), 1997, *A Glossary of Feminist Theory,* London: Arnold.

Arneil, Barbara, 1999, *Poitics & Feminism*, Oxford: Blackwell.

Barbara, Arneil, 1999, *Politics & Feminism*, Oxford: Blackwell.

Barometrul de Gen, Fundația pentru o Societate Deschisă, Bucureşti, august, 2000.

Băban, Adriana, 1996, "Viața sexuală a femeilor: o experiență traumatizantă în România socialistă", în Mădălina Nicolaescu (ed.), *Cine suntem noi?*, Bucureşti: Ed.Anima.

Benhabib, Seyla, 1996, *Critique, Norm and Utopia*, New York: Columbia University Press.

Botez, Calypso, 1990, "Drepturile femeii în Constituția viitoare", în *Constituția din 1923 în dezbaterile contemporanilor*, Bucureşti: Humanitas.

Bryson, Valery, 1993, "Feminism", în R. Eatwell and A. Wright (eds.), *Contemporary Political Ideologies,* London: Printer Press.

Bryson, Valerie, 1992, *Feminist Political Theory,* Hampshire: Macmillan.

Code, Loraine, (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories,* London: Blackwell.

Code, Loraine (ed.), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories,* London: Routledge.
Barometrul de Gen, 2000, Fundația pentru o Societate Deschisă (FSD): Bucureşti.
Code, Loraine (ed), 2000, *Encyclopedia of Feminist Theories*, London: Routledge.
Cuomo, Chris, 1998, *Feminism and Ecological Communities,* London: Routledge.
Daly, Mary, 1978, *Gyn / Ecology,* Boston: Beacon Press.
Daly Mary, 1984, *Pure Lust, Elemental Feminist Philosophy,* London: The Women's Press.
Darkulič, Slavenka, 1991, *How We Survived Communism and Even Laughed,* New York: W.W Norton & Company.
Engels, Friederich, 1964, *Originea familiei, proprietății private şi statului,* în *Opere Alese*, Bucureşti*:* Ed. Politică.
Femeile şi bărbații în România, 2000, Programul Națiunilor Unite Pentru Dezvoltare (PNUD): Bucureşti.
Firestone, Shulamith, 1970, *The Dialectic of Sex,* New York: Bantam Books.
Frazer, Elisabeth, 1998, „Feminist Political Theory", în *Contemporary Feminist Theories,* Jackson, Stevi and Jackie Jones (ed), Edinburgh University Press.
Gamble, Sarah, 1999, "Postfeminism", în *Feminism and Postfeminism, The Icon Critical Dictionary,* Sarah Gamble, (ed), Cambridge: Icon Books.
Gamble, Sarah, (ed.), 1999, *The Icon Critical Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Cambridge: Icon Books.
Greer, Germaine, 1999, *The whole woman*, Anchor : Transworld Publishers.
Grosz, Elizabeth, 1988, "The in(ter)vention of Feminist Knowlwdge", în B. Caine, E. Grosz, şi M. Lepervanche (eds.), *Crossing Bouneries: Feminism and the Critique of Knowledge*, Sydney: Allen and Unwin.
Hartsock, Nancy, 1979, "Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy", în Eisenstein Z., (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* New York: Monthly Review Press.
hooks, bell *Feminist Theory. From Margin to Center*, 2000, London: Pluto Press [2nd ed].
Jaggar, Alison, 1983, *Feminist Politics and Human Nature,* Totowa: Rowman and Littlefield.
Kligman, Gail, 1998, *Politica duplicității.Controlul reproducerii în România lui Ceauşescu,* Bucureşti: Humanitas.
Koedt, Levine (ed.), 1973, *Radical Feminism,* New York: Quadrangle.

MacKinnon Catharine, 1989, *Towards a Marxist Theory of the State,* Cambridge MA: Harvard University Press.

Merchant, Carolyne, 1980, *The Death of the Nature,* London: Widwood House.

Mihaela, Miroiu, "The Vicious Circle of the Anonimity", în *Thinking,* no.1, New Jersey, 1994

Mill, J.St, 1970, "Subjection of Women" în Rossi T, (ed.) *Essays on Sex Equality,* University of Chicago Press.

Miroiu, M., 1998,,, Feminismul ca politică a modernizării", în vol. *Doctrine Politice,* în Mungiu, Pipidi Alina, (coord.), 1998, *Concepte universale şi realităţi româneşti,* Iaşi: Polirom.

Miroiu, Mihaela, 1999, *Societatea Retro,* Bucureşti: Ed.Trei.

Mitchell, Juliet, 1974, *Psychoanalysis and Feminism,* London: Allen Lane.

Modleski, Tania, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a „Postfeminist Age",* 1991, New York, London: Routledge.

Moi, Toril (ed.), 1987, *French Feminist Thought* (trad din franceză), Oxford: Blackwell.

Okin, Susan Moller, 1989, *Justice, Gender and Family,* New York: Basic Books.

Okin, Susan Moller, 1995, „Raţiune şi sentiment în problema dreptăţii", în Adrian Miroiu (ed), *Teorii ale dreptăţii*, Bucureşti: Ed.Alternative.

Pateman, Carole, 1989, *The Disorder of Women,* Cambridge, MA: Polity Press.

Philips, Anne, 1997, *Engendering Democracy,* Cambridge: Polity Press.

Phillips, Ann, 1991, *Engendering Democracy,* Cambridge, MA: Polity Press.

Plumwood, Val, 1993, *Feminism and the Mastery of the Nature,* London: Routledge.

Reuther, Rosemarie, 1975, *New Woman, New Earth,* Minneapolis, MI: Seabury.

Rich, Adrienne, 1976, *Of Woman Born,* New York: Norton.

Rousseau, J.J., 1975, *Emile sau despre educaţie,* Bucureşti: Ed.Didactică şi pedagogică.

Rowbotham, Sheila, 1973, *Woman' s Consciousness, Man's World,* Harmondsworth: Penguin.

Thornhan, Sue, 1999, "Second Wave Feminism", în *The Icon Dictionary of Feminism and Postfeminism*, Susan Gamble, (ed.), Cambridge: Icon Books.

Tronto, Joan, 1993, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge: New York.

Warren, Karen, 1997, *Ecofeminism,* Indianapolis: Indiana University Press.

Young, Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference,*New Jersey: Princeton University Press.

Întrebări de verificare:

1. **Ce este feminismul?**
2. **Ce loc are teoria politică feministă în istoria teoriilor şi doctrinelor politice?**
3. **Cum a evoluat mişcarea politică feministă în raport cu dimensiunea doctrinară?**
4. **Cum se raportează curentele doctrinare feministe față de marile curente teoretice de la care se revendică?**

Libertarianismul

După parcurgerea acestui curs veți învăța:

1. **Locul libertarianismului în spațiul doctrinelor şi ideologiilor politice?**
2. **Tezele fundamentale libertariene. Proprietatea şi libertatea în viziunea libertariană**
3. **Elaborări libertariene: Robert Nozick şi Murray Rothbard**

Chiar dacă aparent a doua jumătate a secolului XX a fost dominată de ideologii sociale sau anticapitaliste, care căutau bunăstarea cetățenilor sau prezervarea mediului sau a drepturilor unor minorități considerate ca discriminate, nu este mai puțin adevărat, aşa cum am văzut şi în semestrul trecut, că au existat şi mişcări politice şi în special economice de tipul neoconservatorismulu,i care au subliniat rolul excepțional al pieței libere şi al capitalismului în general ca producător de bunăstare şi de inovație socială.

Linia deschisă de Hayek şi de ceilalți autori liberali care se opuneau socialismului şi planificării în general, şi în special împotriva welfare-state-ului a fost privită inițial cu suspiciune, dar apoi a fost îmbrățișată de tot mai mulți teoreticieni - în special de origine anglo-saxonă. Tezele de la care plecau aceştia erau în bună măsură reluări ale liberalismului clasic puse în contact cu structura societății contemporane care deşi democratică în plan politic accepta intervenția tot mai mare a statului în economie şi în viața socială. Chiar şi în SUA, unde intervenția statului este minimă, se putea observa o anumită presiune a structurilor politice de a interveni în procesul de schimb şi în creşterea taxării şi impunerea unei impozitări progresive, măsuri considerate ca fiind punctul de plecare spre un anumit tip de socialism.

Ideologia care s-a dezvoltat pentru ca contracara aceste măsuri ale statului bunăstării a fost numită libertarianism, ideologie care s-a dezvoltat mai degrabă ca un mixtum între liberalismul clasic în perspectivă economică şi neoconservatorism în linie politică. Situarea acestei ideologii la stânga sau la dreapta, datorită liniei ideologice care baleiază de la liberalism la conservatorism radical şi în final are trimiteri înspre anarhismul individualist.

David Gauthier consideră că se poate folosi termenul de liberal pentru libertarianism datorită premisei acestuia privind societatea "[libertarianismul] consideră că o societate esențial dreaptă este neutră în raport cu scopurile membrilor ei şi neagă orice idee de dreptate care este legată de orice concepție substanțială despre ceea ce este bine atât pentru indivizi cât şi pentru societate". Şi în această accepțiune este evident că libertarianismul este o ideologie care se doreşte o continuare politică a liberalismului.

Pe de altă parte Ronald Dworkin consideră că libertarianismul face parte din familia politică a conservatorismului, datorită apetenței acestuia pentru capitalism ca expresie a pieței complet libere. Căci, consideră el, termenul de liberalism este asociat astăzi cu schimbarea, cu deschiderea înspre statul

bunăstării, pe când libertarianismul se propune ca un factor de conservare a capitalismului concurențial bazat pe piața complet liberă.

Conceptul de libertarianism are două accepțiuni complementare: a. Un corpus de atitudini şi idei a căror corpus central este viziunea despre libertate. b. o ideologie politică ce se doreşte de dreapta, pro-piață liberă.

În această ultimă accepțiune libertarianismul propune trei teze fundamentale:

1. Conceptul de piață liberă este fundamental pentru rezolvarea tuturor problemelor politice, economice şi sociale. Piața este cea care realizează ordinea etică perfectă pe pământ.
2. Pentru libertarieni statul, chiar redus la rolul său minimal de jandarm de noapte, este rău.
3. Pentru libertarieni ideea de libertate este de o importanță totală.

Să plecăm de la această ultimă perspectivă, cea a libertății totale a individului. Pentru libertarieni punctul de plecare este acela că agenții (indivizii care acționează în societate şi pe piață) au cel puțin o proprietate, aceea de a fi proprii lor proprietari (sunt proprietarii propriei persoane). Iar această proprietate le conferă o suveranitate şi o autonomie a propriei persoane care trebuie înțeleasă ca libertate.

Această proprietate a sinelui a unei persoane trebuie să conțină, susțin libertarienii, în primul rând (1) un control total asupra propriei persoane sau a lucrurilor pe care aceasta le posedă, apoi (2) o imunitate totală pentru a nu pierde drepturile non -consensuale ale proprietății sale atâta vreme cât nu violează drepturile sau proprietățile altora. Această imunitate se referă la acele drepturi ce decurg din hotărârile pe care individul şi le poate lua singur în ceea ce priveşte propria persoană sau proprietățile sale. De aici decurge şi dreptul de (3) a avea puterea de a transfera drepturile sale (prin vânzare, închiriere, împrumut sau donație) sau acela (4) de a fi complet recompensat dacă cineva îi violează vreunul din aceste drepturi.

Drepturile de proprietate sunt considerate drepturi morale, neintrând neapărat sub incidența legii. Astfel, dacă un stat ar accepta sclavia involuntară ar fi în acelaşi timp obligat să recunoască proprietatea morală asupra propriei ființe a sclavilor, ceea ce ar face ca sclavia să fie eradicată, nu numai prin mijloace legale ci şi morale. Este de asemenea demn de remarcat că importanța proprietății de acest fel poate depinde de cât de puternic este şi setul de drepturi ce decurg din aceasta şi de aceea libertarianismul îşi construieşte întregul eşafodaj legal pe dreptul de proprietate, considerat piatra unghiulară a întregului corp legal.

În centrul conceptului de proprietate asupra sinelui se află controlul total asupra folosirii propriei persoane. Pentru că, spun libertarienii, controlul total asupra unui obiect doar de către o singură persoană este esențial căci doar în acest caz dispare proprietatea publică, adică proprietatea nimănui, iar proprietatea unui presupune puterea de a dispune complet de respectivul lucru. Proprietatea asupra unui lucru presupune trei dimensiuni, egale ca importanță: a. Nimeni nu poate folosi proprietatea cuiva fără permisiunea respectivului proprietar; b. Nu este necesară permisiunea nici unui terț în acceptarea sau negarea permisiunii de către proprietar de a folosi respectiva proprietate, c. Proprietatea poate fi folosită oricum atâta vreme cât prin aceasta nu se încalcă drepturile nimănui.

Proprietatea asupra propriei persoane devine astfel un drept inviolabil cea care conduce la o libertate absolută a persoanei. Iar această libertate constă în posibilitatea de a te folosi liber şi în toate felurile de persoana ta, în limitele impuse de existența celorlalți. Această libertate este importantă şi în sensul unei libertăți de acțiune totală astfel încât individul să îşi poată împlini toate nevoile şi dorințele liber fără a depinde de ceilalți. De aici apare şi întrebarea care le este pusă libertarienilor în legătură cu munca salariată. Căci proprietatea asupra propriei persoane nu implică imediat şi accesul liber la toate resursele.

O parte dintre libertarieni – de exemplu Steiner - acceptă faptul că proprietatea asupra propriei persoane poate implica şi acceptarea voluntară a propriei sclavii, în sensul că persoana îşi vinde proprietatea asupra sa contra unor resurse pe care ea nu le posedă în mod direct, în special bani. teza lor pleacă de la faptul că este mai important să accepți dreptul la propria autonomie decât să clamezi drepturi de protecție sau de promovare a propriei autonomii. Şi aceasta pentru că libertatea nu constă în dreptul oferit de ceilalți, pentru că alții oferă drepturi doar în schimbul unor obligații care în final vor conduce la limitarea autonomiei personale. Persoana are doar acea libertate pe care şi-o asumă, libertatea sa nedepinzând de libertatea oferită de ceilalți, care mai degrabă o îngrădesc decât o potențează. A oferi propria persoană – înrobirea voluntară - în schimbul resurselor necesare potențării existenței este nu numai moral, dar şi normal pentru că supraviețuirea înseamnă tocmai apărarea propriei persoane, şi deci a proprietății.

Alți libertarieni, şi în special Murray Rothbard, neagă un că un asemenea transfer de proprietate este posibil căci nimeni nu îmi poate controla corpul şi mintea. În ultimă instanță nu se face o donație de proprietate ci un act voluntar de schimb de proprietate de la un proprietar la altul, mutual acceptat ca echitabil. Dacă schimbul nu este echitabil înseamnă că se încalcă de către una din părți dreptul inalienabil la proprietate şi deci justiția sau morala trebuie să intervină.

Plecând de la ceste distincții privind proprietatea asupra sinelui putem distinge deja între libertarienii de dreapta şi cei de stânga – cei de dreapta consideră că proprietatea de sine poate conduce la sclavie voluntară, ceilalți că nu. Dar distincția între acest două aripi se poate face în special prin raportarea lor la proprietatea externă, şi în special la proprietatea privind resursele naturale.

Pentru libertarienii de dreapta (forma clasică a libertarianismului) resursele naturale pot fi luate în proprietate fără consimțământul celorlalți dacă de primul venit, deoarece ele nu aparțineau până atunci nimănui, sau pot fi cumpărate de la proprietarul inițial devenind proprietatea celui care le-a cumpărat. Din punctul lor de vedere nu trebuie să fie îndeplinite nici un fel de condiții pentru obținerea proprietății dacă nu se încalcă drepturile nici unei persoane. Indivizii sunt liberi să obțină şi să îşi apropriez resurse neaflate sub regimul proprietății de oriunde le găsesc, să le îmbogățească prin muncă sau să le folosească aşa cum sunt, chiar dacă astfel produc dezavantaje pentru alții. Din punctul de vedere al lui Kirzner (1978) cel care descoperă noi resurse naturale are tot dreptul să şi le apropriez pentru că el creează ceva valoros, măcar cunoaşterea că acel resurse există, dacă nu le introduce în procesul muncii.

Există însă şi unii libertarieni de dreapta care nu acceptă ca proprietatea unuia să îi dezavantajeze pe alții. De exemplu, Nozick consideră că dacă cineva descoperă o sursă de apă în deşert nu poate fi doar el proprietarul acestei surse pentru că ar încălca dreptul celorlalți la viață, deci la

proprietatea lor asupra lor înşile. Asupra cestui punct deja libertarienii nu mai pot ajunge la un singur punct de vedere pentru că este greu de realizat o integrare perfectă a dreptului de proprietate care este sfânt cu ajutorul dat celorlalți. De aceea cei mai mulți fac apel la Locke, considerat părintele fondator al libertarianismului. Pentru el dreptul la proprietate este deosebit de important pentru că prin acesta se realizează libertatea, dar indivizii, au consideră el obligația morală de a-i ajuta pe ceilalți atunci când aceştia se află în situația de a a-şi pierde viața. Dar acest ajutor poate să implice, consideră urmaşii lui Locke, şi un fel de sclavie voluntară, pentru că cei care sunt ajutați trebuie să participe într-un fel la ajutorul care le este dat – în special prin schimbul forței de muncă cu hrana sau apa care le este dată pentru a supraviețui. Dar, pe de altă parte este destul de neclar cum se poate realiza acest schimb în condițiile în care doar o persoană, sau câteva dețin întreaga proprietate necesară indivizilor pentru a supraviețui, căci în aceste condiții libertatea majorității dispare, iar proprietarii nu vor fi în nici un fel interesați să o promoveze. Iar a doua întrebare este în ce fel, în afară de cel moral, se pot opune unei revolte a angajaților care doresc în primul rând să supraviețuiască, adică să îşi apere proprietatea asupra lor înşile. Se observă din acest punct de vedere că libertarianismul este mult mai aplecat spre practica concurențială contemporană, eludând principiile morale originare.

Din punctul de vedere al libertarienilor de stânga resursele naturale trebuie să aparțină membrilor societății care să le posede într-o manieră oarecum egală, iar apropierea trebuie să fie consimțită de aceştia. În această accepțiune resursele naturale pot fi deținute de un singur proprietar numai în condițiile în care şi ceilalți sunt de acord cu aceasta. Astfel avem de a face cu un acord mutual sau declarat al comunității (printr-un proces de luare a deciziei de către colectivitate) prin care aceasta îşi dă acordul asupra proprietății cuiva asupra unor resurse naturale. Dar pentru aceasta comunitatea trebuie să fie constituită din proprietari care să schimbe între ei diverse forme ale proprietății, adică să participe la proprietate prin schimb.

În această perspectivă indivizii nu au dreptul exclusiv de proprietate asupra resurselor, ci numai în concordanță cu anumiți termeni care sunt impuşi de comunitate – iar cel mai important este acela de a le folosi. Viziunea ar fi asemănătoare cu cea a băncilor dintr-un parc public: un individ poate avea în proprietate o resursă, în sensul că stă pe bancă un timp oarecare. Dar în momentul în care pleacă oricine este îndreptățit să folosească el acea resursă fără a anunța pe nimeni în prealabil de schimbarea proprietății.

Chiar dacă indivizii pot beneficia în mod egal de pe urma resurselor materiale, asta nu înseamnă că ei trebuie să aibă, consideră chiar libertarienii de stânga, şi opotunități egale de a avea o existență îmbelşugată. Ideea că trebuie să se asigure oportunități pentru ca toți să aibă şanse egale nu intră deloc în modelul politic libertarian. Renta pentru proprietatea egală asupra resurselor naturale, dacă ea s-ar împărți, nu trebuie să fie niciodată suficientă pentru a asigura o existență bună membrilor societății ci numai baza de pornire, punctul de la care pleacă în obținerea proprietății private. Ceea ce se obține în mod fundamental din această proprietate primară este forma de manifestare a libertății, deoarece, cred libertarienii, expresia cea mai evidentă a libertății constă în schimb, ori, dacă toți indivizii vin pe piața liberă, chiar simbolică, cu o proprietate pe care vor să o schimbe pe altă proprietate ei îşi folosesc şi îşi dezvoltă libertatea. Dar pe piață există totdeauna învinşi şi învingători şi este moral să fie aşa.

Probabil în acest punct se află şi esenţa libertarianismului. Plecând de la principiile unei pieţe complet libere libertarianismul întăreşte în mod absolut capacitatea de panaceu universal al proprietăţii private. Dar ei derivă ideea de proprietate din sfera „societăţii civile" şi a realităţilor economice făcând un apel minim, sau deloc, la stat. Maşina politică este implicată în societate de către libertarieni doar în sensul controlului şi păstrării regulilor pe care piaţa le impune devenind astfel jandarmul de noapte al societăţii. Pentru primii libertarieni, precum Herbert Spencer sau D.G.Ritchie nevoia de a exista măcar o formă limitată de stat a cărui scop este menţinerea ordinii în societate şi garantează proprietatea.

Totuşi, pentru libertarianism cel mai mare duşman în producerea acestei relaţii între proprietari este statul, căci el este cel care face ca relaţia naturală bazată pe schimb să se modifice, transformându-se în dependenţă. Din punctul de vedere al libertarianismului multitudinea de puteri pe care le are statul, şi în special statul bunăstării sunt nelegitime. Şi aceasta pentru că statul îşi asumă rolul de a reglementa statutul indivizilor mai presus de dorinţa lor. De exemplu statul violează dreptul cetăţenilor când pedepseşte sau măcar ameninţă cu pedeapsa o persoană care conduce propria maşină fără permis, sau consumă droguri sau orice altceva. Toate acestea reprezintă forme ale libertăţii indivizilor, întrucât ei nu atentează astfel la proprietatea altcuiva şi deci nu ies din limitele moralităţii.

Spre sfârşitul secolului XX cel care a readus în discuţie această problemă este Robert Nozick. Este destul de greu de înţeles care este în final obiectivul său: acela de a depăşi complet ideea de stat sau numai cel de a-l limita la minimum. În celebra sa lucrare *Anarhie, Stat, Utopie*, Nozick încearcă să analizeze toate argumentele pro şi contra statului. Dar demersul său nu porneşte direct de la problematica statului ci de la cea a indivizilor, cu care autorul îşi începe oarecum programatic lucrarea: „Indivizii au anumite drepturi şi nimeni – persoană sau grup – nu le poate face anumite lucruri (fără să le încalce drepturile)". Or, statul este nevoit deseori să încalce drepturile indivizilor fie datorită încercării de a limita inegalităţile, fie pentru a le proteja. Deci, argumentul anarhist că statul este rău este un argument care trebuie să fie luat în seamă din perspectivă teoretică şi nu bagatelizat fără a fi discutat. Principiul anarhist aşa cum îl prezintă Nozick se poate reduce la următoarea aserţiune: statul prin menţinerea formelor monopolurilor asupra folosirii forţei în scopul protejării vieţii şi proprietăţii cetăţenilor în limitele unui anumit teritoriu, va ajunge în cele din urmă să violeze drepturile indivizilor şi în concluzie statul este imoral. Deci statul ar trebui să îşi justifice existenţa şi prin altceva decât protecţia cetăţenilor pentru că altfel se va perpetua starea de imoralitate şi violenţă.

Nozick îşi va asuma analiza aserţiunii anarhiste că statul este imoral şi că în final va recurge la violenţă şi împotriva celor care nu comit infracţiunii. Dar ce se întâmplă în condiţiile în care statul dispare? Chiar şi în condiţiile în care am putea asuma ideea că indivizii vor fi paşnici şi nu vor atenta unul la proprietatea celorlaţi totuşi teama de violenţă rămâne, chiar dacă asumându-şi principiul moral cel care comite violenţa îl va depăgubi pe cel violentat. „ Şi cine îi va compensa pentru teama lor pe ceilalţi anxioşi care nu au fost atacaţi? În felul acesta Nozick urmăreşte un să dezvolte, în primă instanţă, un argument arhist (în favoarea statului) de tipul *consequentia mirabilis*, al cărui principiu ar fi următorul", crede Sandu Dumitru:" dacă din asumarea unei propoziţii decurge falsul acestei propoziţii atunci propoziţia asumată este falsă.". Plecând de la argumentul că dispariţia statului trebuie acceptată exact în sensul celui mai puţin radical discurs anarhist, adică cea mai bună stare posibilă a societăţii care este lipsită de structurile şi instituţiile statului. Această stare cea mai bună este starea de

natură propusă de John Locke pe care el o conjugă cu teoria mâinii invizibile propusă de Adam Smith[33].

Această stare naturală descrisă de Locke a proprietății este despărțită de Nozick de teoria aceluiaşi privind contractul social, pentru a nu întări argumentul arhist şi al minimaliza pe cel anarhist.

Drepturile naturale ale indivizilor (dintre care cele mai importante sunt cele la viață şi la proprietate) decupează pentru fiecare individ, în interiorul social al stării naturale, o graniță car este inviolabilă. Pentru ca această graniță să nu fie încălcată drepturile individuale funcționează în calitate de interdicții şi /sau constrângeri colaterale care sunt impuse acelor acțiuni ale tuturor celorlalți indivizi luați în mod izolat, dar şi oricăror acțiuni ale organizațiilor şi asociațiilor de indivizi, care prin natura lor ar conduce la încălcarea graniței sau ar constitui un risc potențial pentru astfel de încălcări.

Rațiunea depăşirii stării naturale – acea rațiune care conferă legitimitate morală apariției statului – o constituie garantarea inviolabilității acelei granițe şi protejarea indivizilor de față de acțiunile riscante ce pot conduce la încălcarea ei. Nu numai indivizilor, dar şi organizațiilor şi asociațiilor în care intră aceşti indivizi le este interzisă violarea granițelor care îi apără pe indivizi. În concluzie în această accepțiune statul este în continuare necesar, căci el rămâne singurul care poate să garanteze inviolabilitatea granițelor ce îi protejează pe indivizi de acțiunea celorlalți. Dar statul la care se referă Nozick nu este statul contemporan ci statul minimal, statul propus de Locke şi de liberalismul clasic în general. Pentru că statul care abuzează de monopolul legitim pe care îl are asupra folosirii violenței va abuza în foarte scurt timp şi de mecanismele economice ale redistribuirii venitului şi ale taxării suplimentare în profund dezacord cu modelul lockean. Deci unicul stat care poate fi acceptat este statul minimal, orice altă formă de stat permite anarhiştilor să îşi considere reacția îndreptățită.

Plecând de aici Nozick va introduce o nouă aserțiune, că şi statul poate fi reformat în sensul supunerii lui la testul pieței libere, el asumându-şi rolul de stat doar printr-o legitimitate oferită chiar de piață, şi deci cetățenii îl vor accepta trecându-l printr-o nouă fază de legitimare.

Acceptând că starea de natură este singurul model teoretic capabil să justifice un nou demers teoretic privitor la stat şi mediul politic. Iar în starea de natură indivizii au drepturi şi obligații dar le lipseşte protecția. Şi astfel, protecția va deveni o afacere care se va supune legilor piețe propuse de Adam Smith, ca mâna invizibilă. Mai multe firme se vor găsi în scurt timp în competiție pentru a asigura protecția unui număr cât mai mare de indivizi care vor plăti pentru acest serviciu. Desigur vor exista şi indivizi care vor dori să îşi asigure singuri protecția, ieşind astfel din sistem. Cei care însă îşi procură acest serviciu de protecție îl vor plăti şi să încheie o sumă de clauze contractuale, aşa cum ar trebui să se facă şi în cazul statului care prestează acelaşi tip de serviciu. Oricare dintre firme ar fi aleasă ea este aleasă pe baza principiului cererii şi a ofertei. Şi crede Nozick dintre aceste firme – pe un anumit areal – doar una va reuşi să prospere astfel încât să devină monopolistă – deținând monopolul violenței. Astfel, această agenție va deveni noul stat pe arealul respectiv având rolul de jandarm de noapte al societății. Această agenție de protecție unică suficient de mare încât va deservi pe toată lumea de pe arealul respectiv va deveni stat națiune ea însăşi din motive practice, chiar dacă aparent statutul ei

[33] Atât starea individului propusă de Locke cât şi principiile pieței libere ale lui Adam Smith au avantajul de a fi <naturale>, neputând fi negate de nici o ideologie posibilă. Mai mult, ambele pleacă de la teoria indivizilor paşnici care acceptă ca de la sine înțelese aceste principii, ale proprietății ca expresie naturală a libertății.

de agenție va continua să rămână același, căci dacă se va transforma în stat o va face fără a viola drepturile nimănui.

Acest stat minimal este singurul stat legitim, pentru că la apariția sa nu a violat drepturile nimănui. Desigur, Nozick operează cu reducții, căci nimeni nu ne spune de ce apare probabilitatea monopolului violenței în condițiile unei societăți de indivizi pașnici, ori dacă inițial există mai multe companii de protecție indivizii nu vor renunța la agenția la care se află, astfel încât pe același teritoriu se pot afla mai multe companii în același timp. În al doilea rând este destul de neclar ce se întâmplă cu contenciosul, căci dacă cineva vrea să reclame pe altcineva nu ar avea unde, nemaiexistând justiție ci numai morală.

Oricum, plecând de la tezele lui Locke și ale lui Hayek, Nozick propune o utopie politică cu totul nouă, care nu a mai fost teoretizată până acum niciodată permițând astfel construcția unei noi paradigme pentru construcția ideologică – relegitimarea prin piață a statului.

Dacă Nozick mai dă totuși o șansă statului care ar putea reapărea prin intermediul pieței libere, loc în care statul ar fi și el un prestator de servicii către societate, alți libertarieni neagă că statul mai poate fi în vreun fel remodelat în bine. Cel care a construit această perspectivă radicală a fost Herbert Spencer, în secolul al XIX-lea în celebra sa lucrare *Individul contra statului*. Și în linia acestuia, dar și a lui Hayek și Milton Friedman spre sfârșitul secolului XX Murray Rothbard a lansat o lucrare extrem de incitatnă și radicală în același timp – Manifestul libertarian.

În acest manifest Rothbard dorește să pornească o cruciadă intelectuală și politică împotriva statului în general și a statului bunăstării în particular. El își începe pledoaria prin a defini statul drept hoț care nu numai că nu este pedepsit dar este și singurul care are pârghiile de monopol al violenței. Statul este hoț, consideră el pentru că percepe impozite și taxe asupra tuturor activităților pe care le prestează indivizii amenințându-i cu folosirea forței în caz în care nu se supun și acționând astfel ca un tâlhar. Dacă un individ ar proceda astfel el ar fi imediat judecat de către ceilalți și de către stat ca hoț și apoi pedepsit. Dar când statul acționează la fel nimeni nu reacționează, ba din contră cetățenilor li se pare și moral.

Hoția statului poate fi dovedită și în alt fel – statul consideră că ia de la cei cu venituri mari pentru a-i ajuta pe cei care nu au avut toate oportunitățile. Dar de fapt nu cei săraci vor fi avantajați de aceste impozite ci acei funcționari ai statului care se regăsesc ca intermediari între cei care dau bani și cei care ar trebui să îi primească. Este astfel un dublu furt: fără nici un drept, bazându-se pe violență, statul ia de la cei care muncesc și câștigă cinstit pentru a-i da celor săraci, care nici ei nu îi primesc, ba mai mult devin și dependenți de stat și se transformă în indivizi leneși care nu produc nimic.

În concluzie Rothbard consideră că statul poate și trebuie să fie desființat, căci nu produce nimic bun, doar dependență și sărăcie. Iar pe cei care s-ar teme de dispariția statului politic îi liniștește considerând – în maniera lui Nozick – că nimic din ceea ce face actualmente statul nu ar putea fi putea să nu facă piața liberă și chiar mai bine și mai eficient decât acesta. Educație, asistență socială, protecție și alte lucruri pot fi făcute, și se fac deja, de companii particulare care ar sparge monopolul statului și ar permite concurența – ceea ce conduce la o reducere a prețurilor și o mai mare satisfacere a cerințelor clienților, deci o calitate mai bună a serviciilor.

Anarhismul libertarian propus de Rothbard şi adepţii săi consideră că numai o eficientizare a societăţii poate conduce la o viaţă mai bună şi mai prosperă a indivizilor iar statul împiedică o atare dezvoltare. Ridicându-se împotriva statului Rothbard se ridică, natural, şi împotriva practicilor etatiste ale statului chiar considerat liberal precum discriminarea pozitivă sau impozitul progresiv. Prin discriminare pozitivă, consideră el se încalcă profund sensul egalităţii liberale, transformîndu-I pe cei săraci în cei mai puternici şi deci posedând drepturi mai mari cu obligaţii egale sau chiar mai mici. Desigur că inegalitatea economică există, dar este drept să fie aşa pentru că ea se realizează pe baza concurenţei şi deci pleacă de la principiul egalităţii indivizilor ca agenţi pe piaţa liberă, care se reglementează pe baza unor legi naturale, aşa cum am văzut mai sus. Impozitul progresiv introdus chiar şi de statele liberale conduce însă la o inegalitate flagrantă a agenţilor economici, pentru că unii revând altora o proprietate pe care nu o au, ci o primesc de la stat care, la rândul lui o ia de la adevăraţii proprietari. Din nou cei săraci şi leneşi devin principalii beneficiari ai sistemului etatic în pofida dreptăţii.

Întrebări de verificare:

1. **Care sunt tezele fundamentale ale libertarianismului?**
2. **Explicaţi locul proprietăţii în teoria libertariană.**
3. **Prin ce se caracterizează teoria expusă de Nozick în „Anarhie, stat şi utopie”?**
4. **Caracterizaţi anarhismul libertarian şi comparaţi teoria lui Rothbard cu cea a lui Nozick.**

Comunitarismul - o posibilă doctrină politică

După parcurgerea acestui curs veți învăța:

1. **Locul comunitarismului în doctrinele politice contemporane**
2. **Problema drepturilor**
3. **Democrația în viziune comunitariană**
4. **Experimente comunitariene**

De câte ori se vorbeşte despre comunitarism, se face imediat referire la un fel de utopie, la ceva extrem de obscur şi cu cât mai multe valențe, care acoperă un spațiu de gândire cuprins de la creştinismul primitiv la critica libertarianismului. Mai mult conotația sa de oponent al liberalismului îi face pe unii să îl considere un domeniu marginal al conservatorismului, care, lipsit în în ultima parte a secolului XX de teorie, îşi construieşte astăzi, rapid, o nouă deghizare.

În fapt, majoritatea criticilor care se aduc acestei noi teorii politice sunt îndreptățite, în condițiile în care comunitarismul se manifestă ca o teorie. Aşa cum spunea chiar presupusul creator al termenului Charles Taylor, comunitarismul nu va avea viață decât atunci când va renunța la morală şi îşi va propune existența politică. Avertismentul său în mare măsură nu a fost ascultat, multora venindu-le mai uşor să propună noi teme de reflecție asupra conceptului de comunitate decât să creeze politici acceptabile pentru întemeierea unei doctrine politice *stricto sensu*. Şi totuşi, în ultimii ani ai deceniului al nouălea acțiuni în acest sens s-au desfăşurat cu deosebit succes.

Preluând aceste programe comunitare reuşite (deşi multe dintre ele nu s-au desfăşurat neapărat sub semnul comunitarismului) comunitarismul începe să se impună tot mai mult ca o doctrină politică[34], ce îşi asumă puternic epoca post-ideologică şi cea considerată "post-modernă". Din acest motiv comunitarismul este o doctrină compozită, ce caută să îşi găsească rădăcini atât în conservatorismul clasic (preluând tezele despre comunitate de la Burke, de exemplu) cât şi în neo-liberalismul

[34] a se face distincția între doctrină politică şi ideologie care este mai formalizată şi mai accesibilă. Comunitarismul nu este astăzi nici într-un caz o ideologie, ci mai degrabă un corpus de idei destul de disparate cu un scop comun totuşi: acela de a fi un corectiv la realitate.

de tip keynesian, amalgamând sociologia organizațiilor cu teorii morale de tipul celei propuse de Alasdair McIntyre.

Comunitarismul pleacă de la teza că societatea liberală crează continuu alienare, atât prin apelul continuu la individualism, considerat ca un panaceu al societate, cât şi prin disprețul tot mai evident față de grupurile sociale ce acționează în societate nu în scopul de a-şi aduce beneficii strict materiale, ci pentru re-crearea spațiului natural al individului, acela al comunității. Din punctul de vedere al comunitarienilor scopul societății ar trebui să fie punerea în practică a conceptului de „Bine comun", concept ce este pe buzele tuturor celor care vorbesc despre democrație, dar care este încălcat aproape imediat în numele individualismului. Acesta nu înseamnă neapărat că ei sunt colectivişti (deşi există şi dintre aceştia) ci mai degrabă ar vrea să se transpună în realitate principiului subsidiarității, adică statul să intervină numai acolo unde societatea (în speță, comunitatea) nu are posibilitatea, sau interesul să acționeze.

> Plecând de la acest principiu comunitarienii sunt adepți ai capitalismului şi ai statului capitalist, cu amendamentul că statul nu trebuie să fie el însuşi capitalistul, ci doar să acționeze astfel încât piața să se supună nevoilor societății şi nu invers. Exemplul cel mai des întâlnit este acela al statelor din sud-estul Asiei unde statul acționează atât politic cât şi economic asupra cetățenilor săi dându-le posibilitea să trăiască bine economic, dar lipsindu-i de libertate şi democrație. Pe de altă parte comunitarienii nu sunt nici adepții statului minimal în sens economic, majoritatea lor fiind adepții unui neo-liberalism asistențial şi progresiv. Singura diferență este că programele şi politicile se fac la propunerea sau cu implicarea comunităților care sunt comanditarele şi beneficiarele acestor proiecte[35].
>
> De aici începe şi originalitatea acestei doctrine. Comunitarismul consideră că societatea şi statul liberal pot fi reformate prin întărirea ideii de comunitate[36]. Comunitatea este un dat natural al indivizilor, locul specific existenței lor politice şi economice. Individul poate face parte din mai multe comunități în acelaşi timp (de locuire, de interese sau de afinități) fără ca aceasta să-i tulbure în vreun fel accesul la comunitate. Important nu este numărul de comunități ci gradul de implicare în organizarea şi formarea lor. Prin apartenența la comunitate individul învață să fie cetățean (în sensul de civism), considerându-se că prin comunitate se realizează în final o adecvare a scopului la mijloace pentru democrație. De aceea se dorește o reconsiderare a locului şi rolului pe care

[35] a se vedea pentru aceasta Christopher Barry - *The idea of a democratic community,* Rowman & Littlefield, Oxford, 1994

[36] nu există o definiție standard a comunității dincolo de cea a lui Tonnies, care ni se pare inacceptabilă. De aceea am folosit o definiție prelucrată după Ronald Dworkin - *Liberal comunity*, Oxford University Press, 1964: "Comunitatea apare, ca un ansamblu de persoane legate prin interese specifice într-un grup social, caracterizat de o anumită structură şi cu o anumită cultură specifică rezultate din relațiile şi procesele psihosociale în cadrul său".

comunitatea trebuie să îl joace în luarea deciziilor la nivelul său, şi subordonarea acestor decizii intereselor membrilor săi şi nu unor interese abstracte ale statului. Astfel, comunitarismul se pronunță pentru o descentralizare a politicilor până la nivelul său şi implicarea cetățenilor în aceste decizii. Se consideră aşadar că numai cetățenii sunt chemați să rezolve problemele comunității şi să se implice în decelarea şi descrierea lor, cât şi în luarea deciziilor ce îi privesc. Statul democratic devine astfel un stat al comunităților ce îşi desfăşoară toată activitatea pentru implicarea a cât mai multe comunități în rețea (devenind un stat pe orizontală) şi pentru soluționarea acelor probleme care sunt cerute de comunitate, dar care nu pot fi realizate doar de aceasta (ca apărarea, construcții de interes public etc.) şi nimic mai mult.

Deşigur multe din aceste opțiuni par utopice într-o țară care nu a descoperit mijloacele de coeziune socială capabile să conducă şi să întărească o democrație, dar care au fost deja puse în practică (mai mult empiric, este adevărat) în țări în care democrația s-a născut uşor şi fără transformări prea brutale. De altfel, deseori liberalii fac referire la comunitate ca la un corectiv democratic şi viabil pentru impunerea şi întărirea democrației (de la Tocqueville până la Rawls[37] există un accept pentru comunitate ca formatoare de democrație, dar care nu ar trebui să implice şi rejectarea individualismului ca mijloc democratic, ceea ce pentru comunitarieni este inacceptabil). Comunitarismul devine aşadar un deziderat politic şi social care şi-a găsit teoreticienii, dar care nu s-a transformat încă într-o ideologie şi deci mai aşteaptă încă o definitivare a statutului său epistemologic. Nefiind încă fundamentată această, încă, teorie nu şi-a format o definiție clară, ci una mai degrabă compozită (cum spuneam) ale cărei linii de forță rămân comunitate şi democrația.

Am încercat de aceea să construiesc o definiție cât mai apropiată de toți termenii comunitarismului, dar care nu acoperă, desigur, toată discuția comunitariană asupra societății ci mai dgrabă caută să sintetizeze esențele coezive ale acestei doctrine:

Comunitarismul apare ca o doctrină politică şi socială extrem de nouă (deşi rădăcinile ei sunt foarte vechi) ale cărei principale preocupări sunt formarea şi structurarea comunităților, ca actori publici (supuşi în interior Binelui comun) în raport cu un stat comunitarian capabil să gestioneze şi să arbitreze dinamica acestor comunități.

Interiorul acestor comunități este bazat pe asocierea liberă a indivizilor în vederea obținerii Binelui comun, acceptat de toți ca principal scop al formării comunității. Valorile interne ale comunității sunt respectul față de celalalt şi ajutorul reciproc oferit între membrii comunității, cât şi altor indivizi din afara ei.

În fața statului toate comunitățile au drepturi şi responsabilități egale, iar suma comunităților în abstract reprezintă comunitatea istorică - poporul sau națiunea.

[37] pentru Tocqueville a se vedea admirația sa pentru realizările comunităților americane în Alexis de Tocqueville - *Despre democrație in America*, vol. II, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, pg. 45, 48, 49; iar pentru Rawls - J. Rawls - *A Theory of Justice*, Harvard University Press: Cambridge M.A., 1971

Comunitățile apără drepturile şi susțin cerințele membrilor constituiți în ele în fața statului şi prin metode specifice controlează statul, supunându-se însă politicilor propuse de acesta.

Dar deşi rămâne un adept al statului, fără însă a-i da prea multe dimensiuni de acțiune în spațiul social, comunitarismul nu se sfieşte să critice felonismul pe care acesta îl demonstrează în folosirea democrației. În practica politică statele ce se consideră democrate au optat pentru recunoaştere doar a trei tipuri de drepturi colective:

1. *Drepturile de suveranitate politică* („self-government rights") care corespund acelor drepturi ale minorităților din țările multinaționale de a cere o formă de autonomie politică sau de liberă jurisdicție teritorială care să le asigure o dezvoltare completă şi liberă a culturilor şi de apărare cât mai bună a drepturilor membrilor acestor colectivități.
2. *Drepturile politehnice* adică acele drepturi ale imigranților în SUA care dau dreptul la integrare prin asimilare. Statul liberal este neutru în ceea ce priveşte diversitatea de naționalități, de religii şi de culturi. Valoare care se desprinde este aceea a egalității tuturor, care asigură dreptul fiecărui cetățean de a nu avea o *cetățenie diferențiată*.
3. În logica unei asemenea diferențieri a cetățeniei apare un al treilea tip de drepturi ce corespunde *drepturilor de reprezentare specială* sau *specifice* („special representation rights"). Aceste drepturi sunt solicitate atât de minorități etnice, naționale dar şi, în mod global, de grupuri care se socotesc dezavantajate (femei, homosexuali etc). Acceptarea acestor drepturi înseamnă a denunța caracterul lipsit de fidelitate a reprezentativității puterii politice, care nu aparține întregii diversități a populației şi are drept rol corectarea, în mod provizoriu sau definitiv, a acestei subreprezentări.

Dacă primele două tipuri de drepturi au devenit o practică politică răspândită, cea de-a treia ridică serioase probleme unei tradiții liberale, căci drepturile individuale ar intra în contradicție cu cele colective, căci ar trebui să obiecteze la aceste "politici preferențiale".

Din acest motiv Kymlicka va cere în fond statului liberal să fie într-adevăr liberal, în sensul să- şi creeze propriile mijloacele care să-l aducă la acea neutralitate (pe care şi-a propus-o prin corpusul său doctrinar) în privința sistemului de valori culturale

pe care le încarnează. Altfel spus, dacă statul liberal se vrea într-adevăr neutru (aşa cum declară Rawls în perspectiva sa asupra "conceptului de Bine") trebuie să procure propriilor săi indivizi "resursele şi şi libertăţile necesare pentru a a-şi trăi viaţa în acord cu credinţele lor aşa cum sunt ele raporate la valori, fără să se teamă nici de sancţiuni nici de discriminări". Mai mult de atât dacă statul liberal doreşte într-adevăr să fie întru-totul neutru faţă de "concepţia despre bine"a cetăţenilor trebuie să accepte faptul că indivizii pot să-şi aleagă singuri valorile şi să se conformeze alegerii pe care au făcut-o.

În condiţiile aplicării "politicilor preferenţiale" însă statul liberal nu poate să acţioneze non-discriminatoriu fără a se afla într-o dilemă de tip paradoxal. Căci însăşi principiile liberalismului ar fi încălcate dacă ar accepta să discrimineze o minoritate, pe de o parte, dar ar încălca toate principiile dreptăţii (propuse de Rawls) dacă ar face-o. acesta este motivul pentru care până acum liberalismul s-a pronunţat mai degrabă pentru respectarea unor drepturi politehnice decât a unora de reprezentare specială.

Plecând de la aceste observaţii comunitarienii se vor apleca chiar asupra conceptului de democraţie, nu în sensul demolării, sau înlocuirii lui, ci mai degrabă în vederea consolidării lui.

În primul rând, teoria democraţiei trebuie sa facă câteva referiri la popor, pentru că orice teorie ia în serios definiţia etimonica a „democraţiei" si implicit cuvântul „demos" din componenţa ta. Însă, referinţa la popor trebuie să aiba un grad mare de nedeferenţialitate, adică, în termeni generali: nu înseamnă anumiţi oameni sau anumite tipuri de oameni, ceea ce ar însemna că atragerea unui anumit tip de oameni la procesul democratic nu poate fi exclus.

Numai că realitatea nu arată de loc asa; mai mult cuvântul democraţie era folosit şi în secolele trecute, când numărul excluşilor îl depăşea cu mult pe cel al beneficiarilor. Astăzi încă un număr însemnat din cei ce, conform teoriei, constituie poporul, sunt încă excluşi de la democraţie (cum ar fi deţinuţii, o parte din tineri, bolnavii mental etc.).

În al doilea rând, orice teorie a democraţiei promoveaza câteva grade de participare la guvernare din partea poporului. Dar, cetăţenii pasivi ar deveni un oximoron pentru orice teorie a democraţiei. (Desigur, nu ar trebui prelungită discuţia asupra extinderii votului, de mai sus). Singura problemă este dacă cetăţenii participă mai mult la putere prin vot sau prin discuţii extinse şi deschise la locul de muncă.

În sfârşit, orice teorie trebuie să includă dezbaterea asupra gradului de nivelare a conştiinţei printre oamenii care participă la vot. De exemplu, dacă societatea tolerează o prea mare deosebire între indivizi, aceasta va duce la înlăturarea unei mari părţi dintre

indivizi de la participarea la vot, iar sistemul va continua să fie privit ca democrație. Ca şi corolar critic la pretenția de nivelare, anumite tipuri de diferență sunt prin excelență antitetice cu democrația (ca sărăcia, relațiile homosexuale etc.). Însă o teorie a democrației poate înfățişa diferențierea printre indivizii care, pentru un motiv oarecare, nu pot participa la o guvernare democratică. De exemplu, un analist cunoscut, ca Samuel Huntington, a apărat în raportul sau către Comisia Trilaterală ideea că "un anumit grad de apatie în interiorul populației este necesar pentru a susține o guvernare cu adevărat democratică"[38] (oricum, însă, o teorie a democrației nu poate tolera o prea largă diferențiere pentru grupurile sociale datorita subjugării unor grupuri, față de altele, pentru că aceasta subminează participarea cetățenească). Astfel, o disparitate prea mare între grupurile sociale în termenii distribuței puterii poate avea efecte similare (dacă nu tot atât de dramatice) ca şi excludere explicită a unor grupuri sociale.

Aceste critici pe care comunitarismul le aduce teoriilor democrației nu privesc fondul democrației ca atare, ci doar manifestarea lor practică, care de multe ori lasă de dorit. În special, ultima problemă privind disparitatea grupurilor (şi diferențierea lor morală în funcție de valorile societații de la un moment dat) este deosebit de importantă pentru comunitarism datorită implicarii în ea a ideii de egalitate. Aceasta idee de egalitate, spun comunitarienii, trebuie să se adreseze în primul rând grupurilor dezavantajate (nu neapărat material, ci etic sau sexual, de exemplu, pentru a nu se ajunge la, parafrazându-l pe Grigore Alexandrescu - "vrem egalitate, dar nu pentru căței").

Benjamin Barber în lucrarea sa *Democrația puternică: politici participatorii pentru o nouă eră*[39], din 1984, descoperă trei tipuri de teorii privind democrația: cea „slabă", de tip liberal; cea uniformă – „puternică", şi cea participatorie, de tip comunitar.

El îşi concentrează analiza pe democrația reprezentativă de tip liberal; pe care o descoperă ca "fiind incompatibilă cu egalitatea" şi produce cetățeni plictisiți şi pasivi[40] (indubitabil, Barber plasează teoria democratică a elitelor competitive a lui Schumpeter în versiunea „slabă" a democrației liberale).

În ceea ce priveşte democrația unitară, ea reprezintă tipul unei democrații în stare de asediu, în care cetățenii sunt uniți datorită pericolului, mai mult decat interesului

[38] Samuel Huntington - Raport la comisia trilaterală, introducerea la *Viața politică americană*, Ed. Humanitas, 1994, pg.3
[39]Barber - *Strong democracy: participatory politics for a New Age*, Berkeley, Univ. of California Press, 1984
[40]Barber – op.cit.223

paşnic. Un al doilea tip de democraţie unitară este a celor uniţi prin legături de sânge, unde democraţia este mai mult formală.

A treia formă este democraţia puternică, participativă, adevăratul sens comunitar al democraţiei. Iata cum o descrie Barber: "Democraţia este modul participativ al politicii în care conflictele se rezolvă în absenţa unei baze independente prin procesul participativ al continuităţii, cea mai apropiată autolegislaţie şi crearea unei comunităţi politice capabila să transforme indivizii particulari şi dependenţi în cetăţeni liberi, iar interesele parţiale şi private în bunuri publice".[41]

După cum vedem, principalul subiect al democraţiei nu sunt indivizii ca simple personaje ale existenţei publice, ci cetăţenii, mărturisitorii cetăţii. Astfel, în viziunea lui Barber cetăţenii sunt cei care construiesc puterea democraţiei, pentru că ei sunt implicaţi profund în fiecare aspect al structurii de guvernare. Dacă cetăţenii statului liberal îşi onorează datoriile democratice votându-şi conducătorii, cetăţenii comunitarismului fac din cetăţenia democrată un mod de viaţă şi nu doar un simplu şi ocazional act civic. De altfel, pentru Barber participarea politică serveste ca măsură a cetăţeniei[42].

Barber proiectează democraţia ca pe un instrument cu o paletă de proceduri foarte largi, prin care cetăţenii vin să se înţeleagă asupra unor probleme morale (ca justiţia socială, de exemplu). Democraţia puternică nu rămâne pe nici un fundament o expresie particulară, ci chiar îşi construieşte un forum pentru a întemeia moralitatea. Într-adevăr, conform lui Barber, „Democraţia poate exista în întregime fără un fundament moral”[43], iar această dihotomie între morală şi democraţie îl conduce la a spune „Dacă dorim să facem din asemenea valori ca libertatea şi egalitatea măsura Democraţiei, atunci trebuie să le privim ca pe produsele, mai degrabă decât condiţiile, procesului politic - căci e ca şi cum am spune că politica precede economia şi apoi crează valorile centrale ale economiei şi societăţii”[44]. Conform ideii sale, judecăţile de valoare substanţiale provin din (şi nu preced) procesul politic participativ al Democraţiei puternice; cetăţenii discută asupra problemelor importante şi cauta căi de a stabili egalitatea şi justiţia. „Egalitatea şi justiţia nu sunt condiţiile Democraţiei, ci invers, Democraţia este condiţia pentru egalitate şi justiţie. O Democraţie puternică creează egalitate şi justiţie”[45].

[41] ibidem, pag 225
[42] cf. Barber - idem
[43] Barber - Op. cit, pg. 226
[44] Barber - idem
[45] Barber - Op. cit., pg. 228

În primul rând, Barber crede că permisiunea dată fiecarui cetățean de a participa la viața politică va face să se gasească cea mai bună formă pentru ca inegalitatea să dispară. Trebuie încă o dată subliniat că această inegalitate nu se referă la inegalitatea materială, ci la inegalitatea de şanse în ceea ce priveşte conducerea cetății. Pentru că presupunând aceastaă egalitate presupunem şi accesul metecilor şi al hiloților la decizie, pentru că hotărârea este luată de toți in numele Binelui comun. Pe de altă parte, problema accesului se pune doar în condițiile unei comunități bine organizate şi accesul la decizie în cadrul comunității presupune implicit, prin reflectare, şi accesul la deciziile majore luate pentru comunitatea istorică (popor) de catre guvernământ.

Barber crede că se pot evita acțiunile care presupun cel mai mult inegalitatea rezultată din deliberarea politică prin racordarea oricărei dispute la ideea de Bine comun: „O discuție în cadrul unei democrații puternice implică totdeauna ascultarea ca şi discursul, sentimentul ca şi gândirea, acțiunea ca şi reflecția. Pentru că adevărații democrați deliberează pentru a rezolva interesele publice, Binele comun şi a crea cetățeni activi”[46].

Desigur, parte din teoria lui Benjamin Barber frizeaza utopicul fără însă să se poată nega interesul său pentru consolidarea Democrației în forma sa cea mai pură - participativă. Interesul constant arătat de comunitarieni Democrației conține în subtext doua scopuri principale:

(1) acela de a închega comunitățile şi de a le oferi egalitatea de şanse în arena politică pentru ca membrii lor să devină cetățeni activi, constant preocupați de aceasta calitate de cetațeni;

(2) de a împiedica formarea autoritarismelor sau a totalitarismelor, văzute ca forme de negare a importanței comunităților şi prin aceasta principalii inamici ai ideii de cetățenie. Autoritarismul, în toate formele sale, încearcă prin toate mijloacele să distrugă coeziunea comunităților şi înregimentarea membrilor acesteia în marea masă de indivizi obedienți sau terorizați.

În ceea ce priveşte primul scop, el este foarte bine dezvăluit de Barber, în ciuda utopiilor sale ulterioare. Ideea fondării unui stat de cetățeni nu este nouă, dar problema nu a fost soluționată niciodată complet. Conceptul de cetățenie conține în sine chiar conceptul de popor, pentru că un popor nu poate exista fără a se raporta la o apartenență, la o anumită limbă şi un anumit cod de legi. Or, acest cod de legi

[46]Barber - Op. cit., pg 229

(de la cutume până la *habeas corpus*) constituie însăşi chintesența ideii de cetățean. Întărirea ideii de cetățenie duce implicit la dezvoltarea sensului de popor şi de entitate politică pe scena internațională. În plus, cetățenia mai presupune şi relații normale în sânul comunității şi între comunitățile paralele care presupun poporul şi implicit statul. Prin cetățenie, dispare şi ideea unei societăți ca amalgam de indivizi autonomi şi se ajunge la formarea societății civile, societate care aparține deja cetățenilor siguri şi conştienți de rolul şi de drepturile lor in interiorul statului. Or, prin societatea civilă se asigură preeminența Democrației asupra tuturor concepțiilor maximaliste ce pot apărea într-o societate.

Poate cel mai reuşit experiment comunitar a avut loc şi continuă în Japonia. După adoptarea constituției din 1947 sub presiunea SUA în Japonia a dispărut posibilitatea existenței unor organizații de masă de tip militar (aşa cum fusese structurată casta samurailor) sau de tip naționalist (aşa cum fusese organizația Suzuka în timpul războiului). Destructurându-se întreaga construcție socială tradițională datorită pierderii războiului națiunea japoneză şi-a construit o nouă identitate socială bazată pe comunitatea tradițională transpusă într-un cadru nou. Statul japonez s-a concentrat imediat după război să reconstruiască țara, dar tipul de disparitate socială nu permitea o coeziune națională de tipul celei europene. De aceea s-a încercat o nouă formulă care depăşea formula națională şi anume cea bazată pe construcția unui tip de comunitate organică dar nu de jos în sus ci de sus în jos. Astfel întreprinderile econmice japoneze au devenit şi întreprinderi sociale în sensul că în cea mai mare măsură întreaga familie a unui angajat devenea parte componenetă a întreprinderii. Întreprinderile îşi construiau în acest fel organizația pe orizontală - colegii de activitate devenin şi membrii ai aceleaşi comunități. Întreprinderea a fost cea care a construit spațiile de locuire pentru angajați, mulți dintre ei au fost angajați pe baze de omonimie (amiciție între ei) sau rudenie directă. În plus în comunitate, datorită păstrării în bună parte a tradiției shintoiste, s-a dezvoltat indistincția între munca fizică şi cea intelectuală, simpli muncitori putând avea în comunitate roluri sociale mult mai importante decât superiorii lor din întreprindere. Această indistincție a determinat un anumit fel de democrație de bază (diferită de cea occidentală) în care hotărârile se iau în comun şi se supun conducerii întreprinderii care devine intermediar față de administrația municipală sau statală. În plus implicarea angajaților în toate activitățile, antreprenoriale şi comunitare, ale întreprinderii generează o anumită dependență între

întreprinderea econmică şi comunitatea socială a angajaților. O asemenea organizare comunitară a determinat, cum se ştie, dezvoltarea economiei şi societății japoneze într-un ritm nemaicunoscut în istorie, pe bună dreptate numit şi miracolul japonez.

În atare condiții şi statul japonez a fost nevoit să se plieze pe o asemenea organizare, ceea ce a determinat apariția unei administrații care să accepte o subordonare mai mare față de comunitate decât de nişte organisme centrale. De fapt administrația trebuie să negocieze permanent între trei termeni – statul, întreprinderile (sau sindicatele acolo unde e cazul) şi comunitatea ca atare. O asemenea administrație însă presupune un tip de regularizare a vieții sociale bazat pe un alt tip de tradiție a subordonării decât cea occidentală[47] .

În Europa comunitarianismul se manifestă în special prin tezele descentralizării sau regionalizării unor state care până acum aveau statut de state unitare, dar ale căror minorități sau regiuni istorice sau culturale doresc o mai largă autonomie politică sau economică. Din acest motiv comunitarismul este mai degrabă legat de ideologii precum conservatorismul sau democrația creştină, dar şi de anumite etno-naționalisme segregaționiste precum cea a partidului Enri Patasuna, aripa politică a organizației basce ETA sau Shinn Fein din Irlanda de Nord.

Întrebări recapitulative:

1. **Definiți comunitarismul ca doctrină politică**
2. **Cum privesc comunitarienii societatea capitalistă şi teoriile liberale care o justifică?**
3. **Care este atitudinea comunitarienilor față de democrație în general şi de democrațiile contemporane în special?**
4. **Se regăseşte comunitarismul la nivelul practicii instituționale?**

[47] teoretic în Japonia încă se mai păstrează sistemul de castă, iar anumite grupuri sociale sunt discriminate fără rezerve, chiar dacă legile nu ar permite-o)

Bibliografie

1. Andrew Vincent, *Theories of the State*, Oxford, Blackwell, 1987
2. Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies*, Oxford, Blackwell, 1992
3. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, NY, 1977
4. Harold MacMillan, *The Middle Way*, London, MacMillan, 1966
5. L. Kolakowski, *The Socialist Ideea*, Weinfeld /Nicholson, London 1977
6. Milton Friedmann, *Capitalism şi libertate*, Humanitas, 1992
7. Will Kymlika, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990
8. Jean Francois Lyotard*, La Condition Post-Moderne*, Hachette, Paris 1983
9. A. MacIntyre, *Tratat de morală*. După Virtute. Humanitas. 1999
10. Hans Kohn, *The Ideea of Nationalism. A study in Its Origin and Background.* MacMillan, NY. 1954
11. John Rawls, *Liberalismul politic*, ed. Amarcord, Timişoara, 1998
12. F.A. Hayek, *Constituţiile libertăţii*, Institutul European, Iaşi, 1999
13. F.A Hayek, *Drumul către servitute*, Humanitas, 1992
14. Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Brigton, Harvester, 1983
15. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and Institute of Social Research*. Heineman, London, 1986
16. A.J.Hobsawm, *Secolul extremelor*, Ed. Lider Bucureşti, 1994
17. Ovidiu Trăsnea, *Doctrine politice ale capitalismului contemporan*, Ed. Politică, 1978
18. Andrew Dobson, *Green Political Thougts*, Routledge, London NY, 1995
19. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Routledge, London NY, 1958
20. Herbert Marcuse, *Scrieri alese*, Ed. Politică, Bucureşti, 1987
21. M. Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge University Press, 1985
22. Robert Nozick, *Stat, Anarhie, Utopie*, Humanitas, 1999
23. E. Nimni, *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins and Spread of Nationalism*, Pluto Press, London 1991

24. D. Pearce, Markandyaand Barbier, *Blueprint for a Green Economy*, Earthscan, London, 1989
25. Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascis*, Penguin Book, 1975
26. Erich Fromm, *Frica de libertate*, ed. DuStyle, Bucureşti, 1996
27. Florin Druță, *Marxism şi Freudo marxism*, ed Politică, Bucureşti, 1983
28. Erich Fromm*, Scrieri alese*, Ed. Politică, Bucureşti, 1987
29. Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, Ed. Antet, 1998
30. Benjamin R. Barber, *Jihad versus McWorld*, ed Incitatus, 2002
31. Urs Alttermat, *Previziunile de la Sarajevo*, ed Polirom, Iaşi, 1999
32. Zygmunt Bauman, *Comunitatea*, ed Antet, 2001
33. Alex Callinicos, *Capitalism, socialism, democrație*, ed. Antet, 2000
34. Allan Haworth, *Anti-Libertarianism*, Markets, Philososphy and Myth, Routledge, NY,USA, 1994